کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی
۳۴۵۹

کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب: اسفار
مؤلف: ملاصدرا
موضوع
شمارهٔ قفسه: ۷۴۶۹
شماره ثبت کتاب: ۷۴۴۵۲
۵۷۷۲
۲۹۴۳

بازدید شد
۱۳۸۲

خطی - فهرست شده
۲۹۴۳

۴

از ... [illegible]
... [illegible]

معجون سلطانی

عنبر اشهب ۲ مروارید ناسفته ۲ خولنجان ۲ هوم بابانی ۲ عسل مصفی ... ۲۴ معمول ... [illegible]

قدر شربت یک قیراط تا یک نیم قیراط

مروارید ۲ حب القلب ۳ عنبر اشهب ۱ جدوار ۲ صندل ۲ فادزهر حیوانی ۲ ... ۵

... ۲ خولنجان ۲ یاقوت رمانی ۲ فادزهر حیوانی ۱ ... ۳ هوم ۲

ورق طلا ۱ ورق نقره ۱ ... ۳

... [illegible]

اسامی معجون
معجون ...
معجون عاج
معجون ...
معجون ...
معجون ...

... [illegible]

مجلس شورای ملی
تاسیس ۱۳۰۲
کتابخانه

۶

٨

عن النبي صلى الله عليه وآله [...] العقل كامل العقل
في وصف المؤمن الكامل حافظ الحدود ودائم [...] قليل الغضب
قليل الأكل لطيف الشأن حسن الأخلاق دائم الخوف
كثير البكاء دائم الحزن قليل النوم كثير الذكر [...]
قائل الحق تارك الشهوات فانٍ عن الدنيا راغب في الآخرة
موافق السنن زاهد في الدنيا [...] في امور الآخرة
ابله في امور الدنيا فارغ عن غيره [...]
مشغول العبودية لنفسه [...] والعاطلين يوعد [...]
القرآن صديقه [...] مطلق
والله [...] يوم القيامة
منفصم [...]

روي عن امير المؤمنين علي ابن ابي طالب عليه السلام [...] كلها
[...] الكلب [...] عشر خصال ينبغي ان [...] والثانية انه
طوبى لمن [...] ليس له مقدار في الخلق وهو حال المساكين والثالثة انه ليس له ماوى معلوم والارض كله بساط
ليس له مال وهو حال المجردين والثالثة ليس له [...] والرابعة [...] جائع وهو من علامات الصالحين
[...] المؤمن [...] والرابعة [...] وهو من علامات [...] المريدين
فقير [...] والخامسة [...] ان ضربه صاحبه لا يبرح [...] والسادسة [...]
وهو من علامات المتوكلين [...] والسابعة [...]
والخامسة ان ضربه صاحبه [...] من صفات الخاشعين [...] صاحبه وهو حال العارفين
لا ينام بالليل الا القليل [...] بما دفع اليه صاحبه [...] من علامات [...]
ثم يرجع [...] الراضين التاسعة [...] وهو من [...]
وهو من علامات [...] ميراث
العاشرة اذا مات لم يبق منه ميراث وهو من علامات الزاهدين

قال رسول الله صلى الله عليه وآله اغتنم خمسا قبل خمس
شبابك قبل هرمك وصحتك قبل سقمك
وغناك قبل فقرك وفراغك قبل شغلك وحياتك قبل موتك

[left page, marginal notes]

معجون [...]
هليله سياه ١٠ / هليله زرد ١٠ / بليله ١٠ / آمله مقشر ١٠ / هواقي [...] سنا [...]
همراه [...]
بعد با عسل [...]
و [...] روز [...]
بخوابد بخورد [...] مثقال [...]
[...] بخورد

دوا [...]
كاشانه [...] [...] مثقال
زاج [...] مثقال
فلفل [...] مثقال
[...] مثقال
مجموع را كوبيده [...]
بعد [...]
بعد [...]

١٠

١٣

١٤

نصاب غلات تبریز و توس است و هر وسقی شصت صاع است و هر صاعی نه رطل است و هر رطل عراقی صد و سی درهم است که نود و یک مثقال شرعی باشد پس صاع هشتصد و نوزده مثقال است بمثقال شرعی و ششصد و چهارده مثقال و ربع مثقال صیرفی است و [illegible] نیز بر همان حال معهود است که مساوی [illegible] عباسی ... [illegible] ... چهار درم و پانزده مثقال [illegible] است

[illegible]

الکر الف و مائتا رطل بالعراقی ... [illegible]

این جلد دوم مجلدات بحار که سفر نفس است در نجف [illegible] مرحوم [illegible] شیخ محمد خیابانی ره بعد از مطالعه [illegible] استاد و نسخه صحیح است و نظر [illegible] سایر مجلدات [illegible] جلد [illegible] است [illegible] جلد [illegible] بحار [illegible] تصحیح [illegible] است [illegible] جلد [illegible] است و [illegible] سایر [illegible] بحار [illegible] تصحیح [illegible] شعبان ... ١٣٤١ ...

[illegible] نقل از اسفار اعظم [illegible] فی الکلام [illegible] ... [illegible] ١٣٤٠ ... شوال المکرم [illegible] ... [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الفن الثاني في علم النفس من مبدا تكونها من المواد الجسمانية الى اخر مقاماتها ورجوعها الى غاية القصوى وفيه ابواب **الباب الاول** في احكام عامة للنفس وفيه فصول **فصل** في تحديد النفس اعلم ان عناية البارى جل اسمه لما افادت جميع ما يمكن ايجاده بالفيض الاقدس على ترتيب الاشرف فالاشرف حتى ينتهى الى ادنى البسائط واخسها منزلة ولم يكن في عنايته وقوف الافادة على حد لا يتجاوزه فبقى امكان وجود امور غير متناهية في حد القوة من غير ان يخرج من القوة الى الفعل وكانت المواد الجسمانية وان تناهت في الاظلام والكثافة والبرودة غير ممنوعة عن قبول الاستكمال بتاثير مبدء فعال كما يتاثر اشعة الكواكب بما يستتبع التلطيف والتعديل لتصير باكتسابها النضج وعند الاعادة للاغذية والاقوات قوة منفعلة متولد الكائنات متهيأة لقبول النشو والحيوة لصور يترتب عليها اثار الحكمة والغاية كالحيوان والنبات لعدد القائد الطبيعية حقوق ما تقدم عليها من ساير المركبات وقواها وقد تقرر السبب اللمي في كون الانسان قابلا لما هو اشرف اذ الممكن لم يخلق هباء وعبثا بل لان يكون عايدا الى غاية الالهية فالعناصر انما خلقت لقبول الحيوة والروح فاول ما قبلت من اثار الحيوة حيوة التغذية والنشو والنماء والتوليد ثم حيوة الحس والحركة ثم حيوة العلم والتميز ولكل من هذه الانواع من الحيوة صورة كمالية تفيض بها على المادة اثار تلك الحيوة بقواها الخادمة اياها فالنسر تلك الصورة نفسا ادناها

النفس النباتية

النفس النباتية واوسطها النفس الحيوانية واشرفها النفس الناطقة ولهذه الثلثة معنى مشترك ذاتي وحد جامع ونحن نريد ان نذكر في هذا الفصل البرهان على وجودها مطلقا والحد لمهيتها نفسا فان البسيط وان لم يكن له حد ولا عليه برهان من جهة هويته ذاته البسيط ولكن من جهة فعله او انفعاله مما يقبل التحديد ويقام عليه البرهان فهكذا شان النفوس والصور بما هي نفوس وصور اما البرهان على وجودها فنقول انا نشاهد اجساما يصدر عنها الاثار لا على وتيرة واحدة من غير ارادة مثل الحس والحركة والتغذية والنمو والتوليد المثل وليس مبدء هذه الاثار المادة الاولى لكونها قابلة محضة ليس فيها جهة الفعل والتاثير ولا الصورة الجسمية المشتركة بين جميع الاجسام اذ قد توجد اجسام تخالف تلك الاجسام في تلك الاثار وهي ايضا قد لا يكون موصوفة بمصدرية هذه الافعال فاذن في تلك الاجسام مباد غير جسميتها وليست هي باجسام فيها والا فيعود المحذور فاذن هي قوة متعلقة بتلك الاجسام وقد عرفت في مباحث القوة والفعل ان النفس كل قوة فاعلة ليصدر عنها الاثار لا على وتيرة واحدة نفسا وهذه اللفظة اسم لهذه القوة لا بحسب ذاتها البسيطة بل من حيث كونها مبدء لمثل هذه الافاعيل المذكورة ولذلك صار البحث عن النفس من جملة العلم الطبيعي واما الحد فنقول اخذا في بيانه على طبق ما قاله الحكماء ان النفس لها حيثيات متعددة فيسمى بحسبها باسام مختلفة وهي القوة والكمال والصورة فهي لكونها تقوى على تحصيل الذي هو التحريك في عالم الانفعال من صور المحسوسات والمعقولات التي هو الادراك تسمى قوة وبالقياس الى المادة التي تحلها ليجتمع منها جوهر نباتي او حيواني صورة وبالقياس الى ان طبيعة الجنس كانت ناقصة قبل قرانها بالفصل بها واذا انضاف اليها كمل بها

النوع كمالا فقالوا تحديد النفس بالكمال اولى من تحديدها بالصورة لوجوه اما اولا فلانه اعم من حيث ان الصورة عند الجمهور هي المنطبعة في المادة ومن النفس ما هي غير منطبعة فهي اذن ليست صورة للبدن ولكنها كمال له كما ان الملك كمال المدينة والربان كمال السفينة واما ثانيا فلان الكمال قياس الى المعنى الذي هو اقرب من طبيعة الجنس وهو النوع والصورة قياس الى الشيء الذي هو البعيد من ذلك وهو المادة فالصورة تقتضي نسبة الى شيء بعيد من ذات الجوهر الحاصل منها والى الشيء يكون الجوهر الحاصل بحسبه هو ما هو بالقوة والى شيء لا يبن الافاعيل الراجعي للمادة بخلاف الكمال فانه بين الامر محصل بالفعل والى الافاعيل بالحقيقة اعني النوع واما ثالثا فلان الدلالة على المادة مفترشة في الدلالة على النوع من غير عكس فتبين من هذا انا اذا قلنا في تعريف النفس انه كمال كان ادل على معناها وكان متضمنا لجميع انواعها من جميع وجوهها ولا يخرج النفس المفارقة عنه وهو ايضا اولى من القوة لوجوه اما اولا فلان النفس قوة الادراك وهي انفعالية وقوة التحريك وهي فعلية وليس اعتبار احد المعنيين اولى من الاخر فان قيل لفظ القوة واقتصر على احد الوجهين عرض ما قلناه وشيء اخر وهو ان لا تتضمن الدلالة على ذات النفس من حيث هي نفس بل من جهة دون جهة وقد بين في علم الميزان ان ذلك ليس بجيد ولا صواب فيجب اعتبارهما في حدها واسم القوة يتناولهما بالاشتراك لان احدهما داخل تحت مقولة ان ينفعل والاخر تحت مقولة ان يفعل والاجناس العالية قد علمت انها متباينة تمام مهياتها واطلاق اللفظ المشترك مما يجتنب عنه في الحدود بخلاف لفظ الكمال فان قوله عليهما ليس بالاشتراك فان النفس من جهة القوة التي يستكمل بها

ادراك

ادراك الحيوان كمال ومن جهة القوة التي تصدر عنها افاعيل الحيوان ايضا كمال واما ثانيا فلان القوة اسم لها من حيث انها مبدء الافعال والكمال اسم لها من هذه الجهة ومن حيث انها يكمل النوع وما يعرف الشيء من جميع جهاته اولى مما يعرفه من بعض جهاته فظهر ان الكمال هو الذي يجب ان يوضع في حد النفس مكان الجنس قالوا انا اذا عرفنا ان النفس كمال بكذا باي تفصيل مبين تحصيله لم يكن بعد عرفنا حقيقة النفس وذاتها بل عرفناها من حيث هي نفس وقد عرفت في باب المضاف ان وجود المضاف بما هو مضاف وجود غير مستقل ولا نعرف من وجود النفس الا ما الحقيقة تلك الاضافة المحدودة بما هي اضافة لا تمام وجودها لكن اسم النفس غير موضوع الا لذلك الوجود الاضافي ولم يوضع هذا الاسم لكنه حقيقة الجوهر النفساني بحسب معناه المشترك او المختص بل من حيث اضافة التدبير والتصرف للابدان ووجود المضاف بما هو مضاف وجود لتعلق الى شيء اخر فالاضافة النفسية مقيسة الى البدن فلذلك يوخذ البدن في حد النفس لكونه داخلا في تقوم وجودها التعلقي الاضافي كما يدخل وجه البناء في قوام البناء ويوخذ في حده ولا يوخذ في حد الانسان فان الحدود بازاء الوجودات فالانسان بما هو انسان وجود وله حد بازائه يعرف به كالحيوان الناطق والبناء بما هو بناء وجود وله حد اخر بازائه ولا يدخل في حده الاول شيء من الجوهر وجنسه لانه من مقولة المضاف والانسان من مقولة الجوهر والمقولات متباينة بتمام مهياتها لا يدخل في حد شيء منها شيء من الاخر فالنظر في النفس بما هو نفس نظر في البدن ولهذا عد علم النفس من العلوم الطبيعية الناظرة في احوال المادة

وحركاتها فمن اراد ان يعرف حقيقة النفس من حيث ذاتها مع قطع النظر عن هذه الاضافة
النفسية يجب ان ينظر الى ذاتها من مبدأ جهة اخرى ويستانف علما اخر غير هذا العلم
الطبيعي ولو كنا عرفنا بهذا ذات النفس لما كان العلم بوجودها في اي مقولة وقعت
فيها مشكلا فان من عرف حقيقة الشيء وفهم ذاته فرض على ذهنه طبيعة امر ذاتي
له لم يصعب عليه وجود ما هو جنس له اذ الذاتي بين الثبوت لما هو ذاتي له
كما عرفت في فن الميزان حكمة مشرقية وههنا سر شريف يعلم به جواز اشتداد
الجوهر في جوهريته والتكامل للحقيقة الانسانية في هويته وذاته وليعلم ان هذا الحد
للنفس ليس بحسب الاسم فقط كما في حد البناء والاب والابن وما يجري مجراها
وذلك لان النفسية للنفس ليست كالابوة للاب والبنوة للابن والكاتبية للكاتب
ونحوها مما يجوز فيه فرض خلوه عن تلك الاضافة فان لماهية البناء وجودا ولكونه بناء
وجودا اخر وليس هو من حيث كونه انسانا هو بعينه من حيث كونه بناء فالاول
جوهر والثاني عرض نسبي وهذا بخلاف النفس فان نفسية النفس نحو وجودها الخاص
وليس لماهية النفس وجود اخر غير بحسبها لا يكون نفسا الا بعد استكمالات وتحولات
ذاتية يقع لها في ذاتها وجوهرها فيصير عقلا فعالا بعدما كانت بالقوة عقلا ولكن
على ان نفسية النفس في ابتداء نشاتها ليست من العوارض اللاحقة بذاتها لازمة
كانت او مفارقة كالحركة اللاحقة بالفلك او كالابوة اللاحقة بذات الاب اي كونها
كما زعمه الجمهور من الحكماء لزم كون النفس جوهرا متحصلا بالفعل من جملة الجواهر العقلية المفارقة
الذوات ثم سنح لها امر الجاها الى التعلق بالبدن ومفارقة عالم القدس وغير ذلك

العنصريات لكن الثاني مستحيل وان ما بالذات لا يزول والجوهر المفارق لا يسنح له شيء لم يكن له
في ذاته اذ محل للحوادث المادة الجسمانية وما يقترن بها والى النفس تمام البدن ويحصل منهما
ومن المادة البدنية نوع كامل جسماني ولا يمكن ان يحصل من مجرد ومادي نوع طبيعي ذي
بالضرورة فاذا بطل التالي بطل المقدم فعلم ان اقتران النفس بالبدن والتصرف فيه امر
ذاتي لها بحسب وجودها الشخصي فهذه الاضافة النفسية لها الى البدن ومقومة لها لكن
لا يلزم من ذلك كونها من باب المضاف حتى يخرج به النفس عن حد الجوهرية بل
عن حد العقلية فقط فهذه الاضافة كاضافة القابلية للهيولى واضافة الصورية للصور
الطبيعية واضافة المبدعية والعالمية والقادرية للواجب تعالى واضافة العرضية للسواد
والبياض وغيرها من مقولات العرض فان لكل وجودا لا ينفك عن اضافة الى
شيء ولها معان اخر غير الاضافة لست اقول لها وجود اخر غير وجود الاضافة
فالسواد مثلا له ماهية مستقلة في معناها وحدها وهي من مقولة الكيف ولكن وجودها
في ذاتها هو وجودها في الموضوع اعني عرضيتها فالعرض للموضوع ذاتي لهوية السواد لا لماهيته
وهكذا القياس في المادة والصورة والطبيعة والنفس من حيث لكل منهما ماهية اخرى جوهرية
غير الاضافة كما ان للاعراض ماهية اخرى عرضية غير العرض ولكن هوياتها الشخصية هوية
اضافية وبهذا يعلم ان الوجود امر زائد على الماهية فوجود النفس لكونها صورة للمادة
يلزمها اضافة البدن كما يلزم لكل صورة اضافة المادة لكن ليس يلزم من ذلك كونها
من باب المضاف ولا كونها من الاعراض لان هذه الاضافة اضافة التقويم والتكميل لا اضافة
الحاجة المطلقة كما في العرض فالنفس ما دامت لم تخرج من قوة الوجود الجسماني الى فعلية العقل

المفارق فهي صورة مادية على تفاوت درجاتها قربا وبعدا من النشاتين لما علمت ان بحسب
تفاوت وجوداتها شدة وضعفا وكمالا ونقصا اذ الوجود مما يقبل الاشتداد والتضعف
كما بيناه في العلم الكلي في مباحث القوة والفعل ولنرجع الى ما فارقناه من تحديد النفس
فنقول فهي اذن كمال للجسم لكن الكمال منه اول وهو الذي يصير به النوع نوعا بالفعل
مثل الشكل للسيف والكرسي ومنه ما هو ثان وهو الذي يتبع نوعية الشيء من
افاعيله وانفعالاته كالقطع للسيف والتمييز والروية والاحساس والحركة الارادية للانسان
فان هذه كمالات ثانوية ليس يحتاج النوع في ان يكون نوعا بالفعل الى حصول هذه الامور
له بالفعل بل اذا حصل له مبدأ هذه الاشياء بالفعل حتى صار له هذه الاشياء بالقوة
القريبة بعدما لم يكن الا بالقوة البعيدة فالحيوان حيوان بالفعل وان لم يتحرك بالارادة بالفعل
ولم يقع له الاحساس بالفعل لشيء والمهندس مهندس بالفعل وان لم يعمل عمل
المساحة وغيرها والطبيب طبيب بالفعل وان لم يعالج احدا فالنفس كمال اول
ويكون للشيء كمالا او لا لشيء لا ينافي ذلك كونه كمالا ثانيا لشيء اخر فلا يرد ان
النفس الانسانية ليست كمالا للحيوان بما هو حيوان ولا النفس مطلقا كمال الجسم بما هو
جسم لما عرفت ان تحقق كل طبيعة بتحقق فرد ما وارتفاعها بارتفاع جميع الافراد او
فاذن النفس كمال اول للشيء وان كانت كمالا ثانيا للشيء اخر والشيء الذي هو كمال
اول له لا بد وان يكون جسما لكن يجب ان يؤخذ الجسم المورد في هذا التعريف
هو الذي بالمعنى الجنسي للجسم بالمعنى المادي كما علم في صناعة الميزان وقد مر الفرق بينهما
في مباحث الماهية ايضا وليس هو الجسم الذي النفس كمال له اعم من الجسم الطبيعي

او الصناعي كالسرير والكرسي والسفينة والمركب ولو فرض ان لنفس الربان كمال للسفينة ولنفس
الملك كمال للمدينة فليست كالتي هي النفسية للسفينة والمدينة ولو اخذ المجموع من السفينة والنفس
امرا واحدا حتى تكون النفس كمالا له لم يكن ذلك المجموع من مجموعها جسما ولا موجودا واحدا
من الموجودات اذ الماهية تابعة للوجود والوجود مساوق للوحدة وما لا وحدة له لا وجود له فظهر
ان النفس كمال اول لجسم طبيعي ولا لكل جسم طبيعي اذ ليست النفس كمالا للنار والارض
بل النفس التي في هذا العالم كمال لجسم طبيعي يصدر عنه كمالاته الثانية بالات يستعين بها
افعال الحيوة كالاحساس والحركة الارادية ودلالة هذا المعنى على حقيقة النفس من جهة ان ما يكون من
الصور التي فعلها في المادة من غير توسط قوة اخرى فذاتها متحدة الوجود بالمادة كالصور
الاسطقسية والجمادية كالنارية والهوائية والياقوتية والذهبية وغيرها وكانها هي مادية
محضة منغمسة بالكلية فيها واما ما يكون من الصور التي فعلها باستخدام قوة اخرى فلا محالة يكون
تلك القوة لكونها الة متوسطا ادون منزلة من تلك الصورة فتكون تلك الصورة كانها
مرتفعة الذات عن سنخ المادة وهذا الارتفاع عن دنو المادة الجسمية الاولى شان
النفس اذ لها حظ من الملكوت والتجرد ولو قليلا فظهر ان كون الكمال الاول للجسم الطبيعي
ما لتعقل بالالة خاصية النفسية فلكل قوة لجسم طبيعي من شانها ان تفعل فعلا باستخدام
قوة اخرى تحتها فهي عندنا النفس وهذا الحد هو قولنا كمال اول لجسم طبيعي الى اخر سائر
الفصول وليس المراد بالالة المذكورة في تحديد النفس ما هو كالاعضاء بل ما هو كالقوى مثل
الغاذية والنامية والمولدة في النفس النباتية والخيال والحس والقوة الشوقية في
الحيوان لا مثل المعدة والكبد والقلب والدماغ والعصب فيه فعلى هذا القول النفس

الفلكية داخلة في هذا الحد لصدق مفهوم الالى عليها بالبرهان وذلك لان البرهان قائم
عندنا على ان الفلك مع كونه ذا نفس دراكة للعلوم فهو ايضا ذو قوة طبيعية مباشرة
للتحريك وله ايضا قوة حساسة لا كالتى فى هذه الحيوانات حيث يكون بانفعال الطرا
لانه الحس وايضا يكون فى بعض مواضع ابدانها قوة الحس وفى بعضها قوة اخرى
ولا كذلك مادة الفلك لبساطة فالفلك كله خيال وكله طبيعة محركة حركة وضعية
من جنس الطبيعة الخامسة وكله حس لكن قوة الحس والحركة دون قوة الخيال
وقوة الادراك الكلى ان كانت وبهذا يندفع الاشكال الذى استصعب المتاخرون
حله وهو ان الحد المذكور ولاحد اخر ايضا لا يمكن ان يتناول النفوس الثلثة اعنى
النباتية والحيوانية والفلكية فانا ان اعطينا ههنا اسم النفس لانها كمال الفعل فلا محالة
لزم ان يكون كل قوة نفسا فيكون الطبايع كلها نفوسا وذلك مخالف لما اطبق
عليه المتقدمون من العلماء فان اعطينا اسم النفس للقوة الفاعلة بالقصد خرجت النفس
النباتية واندرجت الباقيان وان اعطيناه للقوة الفاعلة افعالا متخالفة خرجت النفس
الفلكية ودخلت الاخريان وان زدنا على هذه المعانى شرطا ازداد تخصصا فاذا
كلما اختل حيلة يتناول بها اسم النفس الحيوانية والفلكية يخرج النباتية او يتناول
الحيوانية والنباتية يخرج الفلكية ولا ينبغى ان يغتر العاقل بما يجده من اختلاف حركات
الافلاك طولا وعرضا حتى يظن انها افعال متقابلة فان لكل واحد من تلك الافاعيل
مبدأ واحدا وجهة واحدة لا يتغير هذا ما ذكروه من الاشكال وقد علمت حله بغير معنى
الالة ولا حاجة الى اختيار الرأى المحتمل الغير المعلوم فى باب الفلكيات حسبما قاله الشيخ

كلى الحى

من ان الاجسام السماوية فيها مذهبان احدهما مذهب من يرى ان كل فلك
ذى كوكب يجتمع من الكوكب ومن عدد كرات فيه جسم حيوانى قد دبرت له النفس ثم
فعلها بعدة اجزاء ذوات حركة فيكون هى كالالات وذلك القول لا يتحير فى جمع
الافلاك والكرات وثانيهما مذهب من يرى ان كل كرة فلها فى نفسها حيوة
مفردة وهى حيوة تحيط بالكل واحدا لا كثرة فيه فهؤلاء يلزمهم ان يروا ان اسم
النفس الواقع على النفس الفلكية وعلى النفس النباتية انما يقع بالاشتراك هذا
ثم اعلم انه بادخال لفظ ذى الحيوة فى حد النفس وان خرجت النباتية لكن ليس كما
زعمه الشيخ من انه لا يقع على الفلك والحيوان بمعنى واحد بل بالاشتراك حيث قال ان
الحيوانات والفلك لا تشترك فى معنى اسم الحيوة ولا اسم النطق ايضا لان النطق الذى
ههنا يقع على وجود نفس لها العقلان الهيولانيان وليس هذا مما يصح هناك فان
النطق هناك عقل بالفعل والعقل بالفعل غير مقوم للنفس الكائنة جزء حد النطق
وكذلك الحس ههنا يقع على القوة التى بها تدرك المحسوسات على سبيل قبول المثلها
والانفعال منها وليس هذا مما يصح هناك انتهى وذلك لان لفظ ذى الحيوة ان اريد
مبدأ الادراك والتحريك المطلقين يتناول الفلك والحيوان جميعا لان الادراك اعم
من الاحساس والتخيل والتعقل وايضا ان اريد بالادراك المأخوذ فى حد الحيوة
الاحساس فقط يمكن ان يتناول الفلك اذ ليس من شرط معنى الاحساس الانفعال
الالة بل لو تحقق حضور صورة جزئية للقوة الحاسة من غير انفعال وضع لالة الحس
لكان الاحساس حاصلا بالحقيقة كما يقع فى الحس المشترك حضور صورة محسوسة فى النوم

او اليقظة كما للمبرسمين فيشاهد النفس من غير تأثر الحاسة هناك فعلم ان حقيقة
الاحساس هى حضور الصورة الجزئية لا تأثر الالة بها ولا انطباع الصورة فيها كيف
ونحن ذاهبون الى ان الابصار عندنا ليس الا بانشاء النفس صورة اخرى غير التى فى
المادة الخارجة وهى مماثلة اياها معلقة لا فى محل وهكذا حال الافلاك فى كونها
حساسة من حيث حساسيتها اقرب من الفعل لا اقرب من الانفعال لكن مع هذا
ليس لقايل ان يقول لم لا يجوز ان يقال ان الحيوة هى بعينها هذا الكمال وهى الامر
الذى يصدر عنه ما ينسبونه الى النفس فما الحاجة الى ان يثبتوا انفسا فيكون الحيوة
هى مبدأ هذه الافاعيل لانا نقول فى دفع ما ذكره انا اقمنا الحجة على انه لما اختص
بعض الاجسام بهذه الاثار دون البعض فليس بد من ان يكون صدور هذه
الاثار بقوة اخرى مخصوصة غير الجسمية المشتركة فالمعنى بالحيوة اما ان يكون تلك
المبادى او كون الجسم ذا تلك المبادى او كون الجسم بحيث يصح ان يصدر عنه
هذه الاثار والاول تسليم لما كنا بصدده فان سمى احد هذا المبدأ الذى سميناه نفسا
باسم الحيوة فلا مناقشة لنا معه اذ لم يكن خلافنا الا فى اللفظ والثانى
باطل لانه ليس المفهوم من كون الجسم ذا مبدأ هو المفهوم من ذلك المبدأ والثالث
ايضا غير صحيح فانه ليس المفهوم من هذا الكون ومن النفس او الحى من حيث
هو حى شيئا واحدا وذلك لان المفهوم من هذا الكون المذكور لا يأبى ان
يسبقه بالذات مبدأ تم به الجسم هذا الكون مثل كون السفينة بحيث يصدر
عنه الاحراق فان النفس هذا الكون ووجود الحرارة فى الجسم شئ واحد وكذا وجود

النفس

يصدر عنها المنافع المنسوبة اليها فان ذلك مما يحتاج الى البرهان حتى يتحقق به ان الكون
فهذا الكون يحتاج الى كون اخر سابق عليه بخلاف المفهوم من الكمال الاول فى
ما رسمنا فانه يمنع ان يسبقه بالذات كمال اول والا لم يكن اولا وقد فرضناه اولا
وهذا مثل كون الجسم بحيث يصدر عنه الاحراق فان نفس هذا الكون ووجود الحرارة
فى الجسم شئ واحد وكذلك وجود النفس ووجود هذا الكون ليس شيئا واحدا بل
نقول كون الاشياء بحيث يصدر عنها افعال الحيوة على ضربين فمن الاشياء ما يجب
ان يسبق هذا الكون كون اخر ومن الاشياء ما ليس يجب ان يسبقه كون اخر فاما
الذى يحتاج فى هذا الكون الى ان يسبقه كون اخر سبقا بالذات فهو الاجسام الحية
فان هذه الاجسام لو كان وجودها هو بعينه كونها بحيث يصدر عنها افعال الحيوة لكان كل
جسم حيا وان كان انما فى هذا الكون لا لمجرد انها اجسام ما فقد تخصصت بامر خاص
وليس لك ان تقول هذا الكون هو الذى يقوم الجسم لان جوابك ان حيوة الجسم هى
الكون الذى يجد هذا الكون المفروض مقوما وكلامنا فى الكون الثانى سواء اريد بالجسم
هو الذى بمعنى المادة او الذى بمعنى الجنس اذ لكل منهما تاخر بحسب الكون او بحسب المرتبة
عن الكون المذكور واما ما ليس بجسم فلا مانع من ان يكون وجوده هو بعينه كونه
بهذه الصفة بل لو حيث اكثر ما ليس بجسم ان يكون وجوده حيوته كالموجود الاول
وما يتلوه من العقول والنفوس والحيوة ليست بها يكون الحى بالذات حيا اذ من المحال
ان يصير الشئ بهذا الكون ذا هذا الكون بل حيوة الشئ النفس حيثية كما ان الوجود ليس
ما به يصير الموجود موجودا لاستحالة ان يصير الشئ موجودا بهذا الوجود ذا هذا الوجود كما ان

على ظهر الامر

في باب الوجود والمضاف والاين والمحل ونظايرها فان المضاف بالذات النفس الانسانية
والاين الاحتياج الى اين جسمه والصورة العقلية وجودها وعقليتها شي واحد فصل
في مهية النفس المطلقة واذ قد فرغنا من حد النفس بما هي نفس بحسب المفهوم الاسمي
فجدير بنا ان نشتغل بتعرف مهيتها ونفحص انه هل لها حقيقة اخرى غير كونها كمالا للجسم ام لا
لانا اذا قلنا كمال لم نعلم من ذلك بعد انها جوهر او ليست بجوهر فان معنى الكمال الشي الذي
بوجوده يصير النوع نوعا فالنفس يصير الحيوان حيوانا والنبات نباتا وهذا لا نعلم منه بعد انه
جوهر او عرض فان كثيرا من الكمالات هي في موضوع كالسواد والكتابة وغيرها فانها كمالات
اولية للمركب منها ومن الموضوع السواد للاسود بما هو اسود والكتابة بما هو كاتب
فان قلت اليس هذا الشي موجودا في المركب والمركب لا في موضوع فهو موجود لا في موضوع
بل فيما لا يستغني في قوامه عن ذلك الشي قلنا كون الشي جزءا لما لا يكون وجوده في موضوع لو عرض
ان له وجودا غير وجود الاجزاء لا يمنع ان يكون في موضوع وكون الجزء فيه لا كالشي الموجود
في الموضوع لا يجعله جوهرا وقد علمت في مباحث الجوهر ان جوهرية الشي لا تختلف بالاضافة حتى
يكون الشي بالقياس الى ما هو جزء له جوهرا وبالقياس الى ما يعرضه عرضا كما في الذاتية والعرضية
وليس كل جوهر جوهرا ولا كل عرض عرضا فالجوهر جوهر في نفسه وبالقياس الى كل شي وكذا
العرض عرض في نفسه وبالقياس الى كل شي يعني ان القياس الى الاشياء لا يغير جوهرية
الشي بمعنى كونه جوهرا والعرضية بمعنى كونه عرضا لكن قد يغير كونه جوهرا له او عرضا قال الشيخ
ان الشي اذا تاملت ذاته ونظرت اليها فلم تجد لها موضوع البتة كانت في نفسها
جوهرا وان وجدت في الشي لا في موضوع لم يجد ان يوجد في شي وحده على نحو وجود الشي

والعرض

في الموضوع فهي في نفسها عرض وليس اذا لم يكن عرضا في شي فهو جوهر فيه فيجوز ان يكون الشي
لا عرضا في الشي ولا جوهرا في الشي كما ان الشي يجوز ان لا يكون واحدا في شي
ولا كثيرا فيه ولكن في نفسه واحد او كثير وليس الجوهري والجوهر واحدا ولا العرض
بمعنى العرضي في ايساغوجي هو العرض الذي في قاطيغورياس وقد بينا هذه الاشياء في
في صناعة المنطق انتهى فعلم ان كون النفس كمالا للجسم والجسم جوهرا وكونها جزءا
للمركب لا عرضا فاما بالمركب لا يستلزم جوهريتها بل يحتمل ان يكون نفس ما
قائمة بالموضوع وهي مع ذلك يكون جزءا للمركب ويحتمل ان لا يكون في موضوع
فيكون جوهرا فلم يتبين بعد من مفهوم كون النفس كمالا ان ذلك الكمال جوهر او
عرض فيجب لنا ان ننظر الى مهية النفس هل هي جوهر او عرض لكن البرهان قائم على
ان النفس جوهر ولا يكفي في هذا المطلب ما فعله المتاخرون من بيان جوهرية ذواتها
الادراكية والاشتغال به من طريق خاص يعرف به كون النفس الناطقة جوهرا مجردا
عن البدن اذ ذلك لا يفيد جوهرية النفوس على الاطلاق والاولى في التعليم تقديم الشروع
في بيان جوهرية النفس بما هي نفس على الشروع في بيان تجرد بعض انواعها وكذا
تقديم الدلالة على تجرد النفوس الانسانية عن الابدان العنصرية والاجسام المادية
على تجرد طائفة منها وهي التي بلغت الى مقام العقل والمعقول بالفعل عن البدن المثالي
ومفارقتها عن الدارين اما بيان كون النفس على الاطلاق جوهرا فهو انه قد ثبت
ان لبعض الاجسام في ذاتها وطبايعها مما يصدر عنها افعال الحيوة والحيوة في الحيوانات
صفة ذاتية مقومة لجنسيتها بحسب المهية اعني الجسم بالمعنى الجنسي لا بالمعنى الذي يكون

موضوعا او مادة ومبدأ تلك الحيوة مقوم لجنسيتها بالمعنى الذي هي به مادة كما علمت
في مقامه وجماعة من المتاخرين حتى صاحب حكمة الاشراق حيث لم يفرقوا بين
هذين المعنيين في الجسم زعموا ان حيوة الحيوانات عارضة لابدانها عرضا غريبا وعندهم
ان لا شي من الاجسام مما هو حي بالذات بل كل جسم في نفسه فهو ميت ظلماني
وليس كذلك فان كل حيوان جسم لذاته والجسم جنسه والحيوان نوع مخصوص من الجسم
المطلق الماخوذ لا بشرط شي اي الجسم بما هو جسم وان لم يكن الاطلاق قيدا له فبعض
الجسم بما هو جسم حيوان وكل حيوان حي بالذات فبعض الجسم حي بالذات وذلك
يناقض قولهم لا شي من الجسم بحي بالذات فبطل قولهم كل جسم ميت بالذات نعم الجسم
بشرط سلب الزوايد عنه ليس بحي فاذا تقرر ان نوع الحيوان مهية حقيقية مندرجة تحت
حقيقة الجسم والحيوة ذاتية له وليست حيوة الحيوان بواسطة الطبيعة الجنسية بما هي تلك
الطبيعة والا لكانت الاجسام كلها حيوانا لاشتراكها في الجنسية فهي بواسطة امر مقوم لهذا
النوع المخصوص من الجسم اعني النوع الاضافي له ومقوم النوع الذاتي للجوهر جوهر لا محالة فمبدأ
الحيوة في الحيوان صورة جوهرية وهكذا نقول في الجسم النباتي ان النمو والتغذية من
الصفات الذاتية لذلك الجسم الذي هو من الانواع المحصلة للجسم الطبيعي وليست
حصولها لاجل الجسمية المشتركة فلا لامر صورة نوعية محصلة لمهية الجسم الطبيعي المطلق
على سبيل الفصل والتنويع وللمادة المخصوصة على سبيل التقويم وللاثار المخصوصة على سبيل
الافادة فتلك الصورة التي هي مبدأ هذه الافاعيل والاثار لكونها محصلة للجوهر تحصيلا
وتنويعا وتقويما بها اولى بان يكون جوهرا من نفس الجسمية المبهمة الوجود ومن الجسمية

المادية

المادية القابلة لتاثيرات ذلك المبدأ المسمى بالنفس النباتية وقد سبق في مباحث
الصور النوعية ما يدل على جوهرية مثل هذه المبادي من القاعدة التي وضعناها في هذا
الباب فليرجع اليها من اختلج في صدره ليحد دغدغة الباب الثاني في مهية النفس
الحيوانية وبيان جوهريتها وتجردها ضربا من التجرد وفيه فصول فصل في جوهريتها
قد علمت فيما سبق ما فيه كفاية ولكن بسطنا ههنا ايضاحا وذلك ان من الناس
من ذهب الى ان النفس هي المزاج ويدل على فساده براهين الاول ان البدن جوهر
الاسطقسي مركب من عناصر متنازعة لطبايعها الى الانفكاك والذي يجبرها على الامتزاج
وحصول المزاج قوة تجبرها سواء قلنا ان العناصر باقية على صورها النوعية كما هو المشهور
وعليه الشيخ وغيره من العلماء او قلنا انها غير باقية وذلك لان الكيفيات العرضية
انما حصلت فهي تابعة للصور فالنفس سواء كانت متعلقة بمادة مركبة او بمادة مفردة
لا يمكن ان يكون من جنس الكيفية المزاجية لان مبدأ الشي وحافظه لا يكون من جنس ذلك الشي
ولا ايضا يمكن ان يكون صورة من صور العناصر لان لكل منها اثارا مختصة ليست
اثار النفس فالنفس اذن غير الكيفية المزاجية وغير الصورة الاسطقسية التي لواحد
من الاسطقسات لكن هناك شكوك منها لعل الاسطقسات في بدن الحيوان
مقهورة على الاجتماع وحصول المزاج لا ان جابرا يجبرها على الالتيام وحافظا يحفظها او يحفظ
مزاجها وحاصله ان المقهور من الاسطقسات الممتزجة انما يحفظ الحافظ القاسر
اما لعصيان المسالك على الانشقاق كاحتباس النيران والاهوية في الارض قسرا
حتى اذا تحركت الارض وشقها واتاح زمان حركتها الى الانفصال مثل الدخان المحبوس

بالماء ومعلوم انه ليست الاجزاء النارية والهوائية في المني قد لبثت في الفلقة التي بث
لضعف عن الانفصال عن المخالطة ولا هناك من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تخلل الجوهر
اللطيف عنه وفي المني ارواح كثيرة هوائية ونارية انما تحتبسان مع الارضية والمائية
لشيء آخر غير السببية المني بدليل انه اذا فارق الرحم ويعرض للبرد الذي هو اولى بالتجميد رق
بسرعة وكذلك ان عرض للحر او كان في رحم ذي آفة ومنها سلمنا انه ليس السبب
هو القاسر فلم لا يجوز ان يكون السبب صغر الاجزاء او شدة الالتحام وجوابه ان صغر الاجزاء
فيما ليس بمغمور في المانع الكثير لا يمنع التفصي كالحال في المني اذا لم يلتقمه الرحم زالت حيويته
فان قلت لو كانت نارية المني وهوائيته غالبتين على مائيته وارضيته لكان المني صاعدا
بالطبع وليس كذلك فبطل المقدم وان كانت الارضية والمائية غالبتين جاز ان يحتبسا
بالقسر قلنا لو كان سبب الاحتباس ذلك لوجب ان يبقى ما فيه من النارية والهوائية عند
مفارقة الرحم وتعرضه للبرد فان قلت لم لا يجوز ان يبقى النارية والهوائية اللتان كانتا
في المني تنفصلان بالمائية عند تعرضه للبرد لانهما تفارقان عنه واذا لم تحللا بالمفارقة
لم يلزم ما ادعيتموه قلت فاذن يلزم ان يبقى مقدار حجم المني زمانا بعيدا سيما عند عدم
الحرارة الخارجة كحر الهواء المطيف به المحلل له بسرعة وليس كذلك ومنها لم لا يجوز
ان يكون سبب اجتماع الماء والارض هو النفس ثم تعلق النار بهما كما يتعلق بالحطب
والجواب ان الاشتعال انما يكون عند اخلاء الهواء للماء مكانه الذي وقف فيه لضرورة
الخلاء وعدم البدل فيجب ان يحضر من الثقيلين جميعا لا لجامع من خارج بل لمجرد الاتفاق
في الميل الى جهة وجهة فما يجب في اجتماع النارية والهوائية واما تعلق النار بالحطب

فليس كما زعمه الناس ممن لا يعرف هذه القوانين فان النار مما تحدث في الحطب ثابتا
على الاتصال بنزول بالقلب الى الهواء على التدريج وليست هناك نار جهتية متعلقة
بالحطب بل النيران المتعلقة بالفتيلة كالماء الجاري على الاتصال ومنها لم لا يجوز ان يكون
سبب اجتماع الاسطقسات تحريك الوالدين الاعضاء او مزاج الرحم ثم لا يبقى ذلك القسر زمانا
وجوابه ان حركة الوالدين وان كانت تؤدي الى اجتماع الاسطقسات التي في المني
لكن لا بد من سبب لانضمام ما ينضم الى المني بعد ذلك حتى تتم الاعضاء الجوانية ولا بد من حافظ
لذلك الاجتماع وهذا هو الجواب القوي عن السؤالين السابقين وايضا لو لم يكن في المني
فاعل لفصل المزاج وايضا لكان يجب ان يكون العضو المتخلق اولا هو الظاهر الآن لان
انما تفعل الفعل بالجثة لا بالقوة من جهة المماسة والانضمام والاقرب بمكانها اسبق
حدوثا من الابعد والثاني باطل بالاستقراء فكذا المقدم وذلك لان اول الاعضاء تكونا
هو القلب وايضا كثير من الحيوانات تحدث لا بالتوالد ومنها ان هذا الاجتماع لا يحتاج
الى سبب حافظ والدليل عليه بدن الميت حيث يبقى بعد مفارقة النفس عنه زمانا
وليس هناك حافظ فلو كان الحافظ هو النفس لوجب ان يتفرق الاجزاء عند الموت
والجواب ان الاجساد الحيوانية المفارقة عنها نفوسها قد ركب من العناصر الكثيفة وتحلل ولو
لا يحتاج الى حافظ نفسي كما لا يحتاج النبات في المخالطة وتماسك الاجزاء الى حافظ غير
بموسته المخصوصة والذي كانت النفس حافظا اياه ليس هذا الباقي من جهة الحيوان بل قدر
آخر ومزاج آخر اذا لم يتغير ولم ينفسخ لم يعرض الموت والنفس ليس من الاسباب القريبة
الموجبة لهذا اللون والشكل الباقيين بل هي كفاعل بعيد يؤدي ضرب من تحريكه

الى هذا الشكل واللون كالبناء . الباقي ثم الحافظ لذلك سبب آخر قد توجه في بدن
الحيوان وغيره فيحفظ في مدة مثلها يمكن ان تحرك العناصر تمام حركات الافتراق
والانسلاخ سريعة اذا كان الانحلال قليلا او بطيئة ان كان كثيرا وليسبق الى الانفصال ما شأنه
ان يسبق كالجوهر الناري والهوائي او يبطئ ما شأنه التأخر والبطوء كالارضي والمائي
بل يجب ان يتوسط زمان لحركة الانفصال ولم يجب ان يكون ثبات الميت زمانا قليلا
بحسب البلا على ان اجتماعه وقع بلا جامع على ان من كان جعفه لم يجد الشخص وقد
فارقته الحيوة في آن من الآنات على امر او حال كان عليه في حال الحيوة ومنها ان النفس
لا تحدث الا عند استعداد المادة لها وذلك الاستعداد لا يحصل الا بحدوث المزاج
الصالح فان المزاج من العلل المعدة للنفس والعلة المعدة وان كانت علة بالعرض لكنها
متقدمة بالطبع فاذا كان تكون النفس علة اجتماع العناصر فكيف يتقدم النفس على ما يجب تأخرها عنه
اعني اجتماع العناصر التي تتقدم عليها بالطبع واجيب عن هذا الاشكال بان الجامع لاجزاء النطفة
نفس الابوين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس المولود
ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء واعلم ان
المتأخرين قد اضطرب كلامهم في ان الجامع لاجزاء البدن هل هو بعينه الحافظ لها ولهذا
ام لا وفي انه نفس المولود ام نفس الابوين فذهب الامام الرازي الى ان الجامع نفس
الابوين قبل حدوث نفس المولود وبعد الحدوث تصير هي حافظة له وجامعة لسائر اجزائه
بالتغذية كما ذكر ونقل هو ايضا في بعض رسائله المشتمل على اجوبة مسائل المسعودي انه لما
كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن هو الحافظ لها قال

الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء البدن بدن الجنين نفس الوالدين والحافظ
لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وتلك القوة ليست واحدة
في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين قال وبالجملة فان
تلك المادة تبقى في تصرف المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فتوجد
النفس هذا ما ذكره واورد عليه اولا بان الحكماء جعلوا المصورة والمولدة وغيرها قوى للنفس
والآلات لها والنفس حادثة بعد المزاج وتمام صور الاعضاء كما هو مذهب المعلم الاول ومن تابعه
فالقول باسناد تصوير الاعضاء وحفظ المزاج الى المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذي الآلة
وتحللها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو ممتنع جدا واما ما ذكره في التفصي عن هذا تارة بعدم
تسليم حدوث النفس لجواز قدمها كما نقل عن بعض الاقدمين وتارة بحدوثها قبل البدن
كما رأى بعض المليين وتارة بعدم جعل المصورة من قوى نفس المولود بل جعلها من قوى
النفس النباتية المغايرة لها بالذات كما هو رأي البعض وتارة بتصييرها من قوى النفس حتى
من هذه الوجوه لا يستحسن ولا يناسب وثانيا بما اعترض به محقق الاشارات في شرحه بان ما
نقله في تلك الرسالة عن الشيخ يخالف ما قاله في الفصل الثالث من المقالة الاولى
من علم النفس من الشفاء وهو قوله فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه
ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام
الذي ينبغي وبان تفويض التدبير من قوة لعدد الى قوة اخرى كنفس المولود غير معقول
في الافاعيل والتدابير الطبيعية وانما يكون امثال هذا من فاعلين غير طبيعيين يفعلان بارادة
متجددة ثم اجاب عن اصل الاشكال بان نفس الابوين يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية

ثم يحيلها اخلاطا و يفرز منها بالقوة المولدة مادة المني و يحيلها مستعدة لقبول قوة من شانها
اعداد المادة و تصييرها انسانا بالقوة و تلك القوة صورة حافظة لمزاج المني كالصور
المعدنية ثم انه يتزايد كمالا في الجسم بحسب الاستعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا
لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيتكامل المادة بتربيتها اياها
و هكذا الى ان يستعد لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيتم
البدن و يتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول النفس الناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم
النطق و يبقى مدبرة للبدن الى ان يحل الاجل و قد شبهوا تلك القوى في افاعيلها
من مبدا حدوثها الى استكمالها بالنفس المجردة بحرارة يحدث في فحم من نار مشتعلة مجاورة
ثم يشتد الحرارة النارية في الفحم فيجمر فالفحم كتلك الصورة الحافظة و اشتدادها كمبدا الافعال ثم يشتعل نارا فمبدا الحرارة كالحاوية
النباتية و تجمرها كمبدا الافعال الحيوانية و اشتعالها نارا كالناطقة فجميع هذه القوى كشي
واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال و اسم النفس واقع منها على
الاخيرة فهي على هذا انها نفس لبدن المولود و تبين ان الجامع للاجزاء الغذائية
الواقعة في المنيين هو نفس الابوين و هو غير حافظها و الجامع للاجزاء المضافة اليها
الى ان يتم البدن الى اخر العمر و الحافظ للمزاج هو نفس المولود و قول الشيخ انهما
واحد بهذا الاعتبار و قوله ان الجامع غير الحافظ باعتبار الاول انتهى اقول ما ذكره
كلام متين الا ان فيه اشكالا اخيرا و لا ينتج الا نظرا نقيا من اثبات الاشتدادي في الجوهر
فان ما ذكره يحتمل وجوها احدها ان هذه الافاعيل المتعددة من حفظ المزاج و التنمية و التحريك
الارادي و النطق صادرة من مبدا واحد بالعدد له قوى متعددة متعاقبة في الوجود فيلزم

عنه حدوث النفس الناطقة عند حدوث النطق و كونها معطلة عما سوى الافعال الحادثة و هذا
ليس بصحيح على مقتضى القواعد الحكمية و لم يذهب اليه احد من الحكماء و ثانيها انها تصدر من
مباد متعددة متخالفة الذوات متعاقبة في الكمال و هذا يوجب ما ذكره و ابطله من تفويض
الفاعل الطبيعي تدبيره في المادة الى فاعل اخر مخالف و ان زعم ان الصورة السابقة تفسد عن
المادة و يكون الصورة اللاحقة لو بطل لتكامل المادة فيرد عليه ان فعل القوة السابقة ليس
الا الحفظ و التقويم و التكميل و محال ان يكون القوة الطبيعية التي شانها تقويم المادة مما يوجب
فسادها و ابطالها او تحليلها بحيث يستحق بالاعداد لقبول ما بعدها و يبطلها بالتضاد
و هذا ينافي كون المني بصورته التي فيه بصدد الاستكمال و لو كان كذلك لوجب ان
يكون القوى النباتية و الحيوانية و النطقية متضادة و ليس كذلك بل هي متعاونة متعانقة
في الكمال الوجودي كل سابق منها متوجه الى اللاحق توجه الشي الى كماله و تشتت الفعل
الى غايته و غاية الشي علة تمامه لا علة لبطلانه فلما بطلت الشقوق الثلثة ثبت
بتحوله ان الجوهر الصوري مما يشتد في وجوده و يتكامل في تجوهر ذاته و يتطور في اطواره و يتنقل في
الدرجات الطبيعية و النباتية و الحيوانية و البشرية الى ما شاء الله و قد علمت بوجوه من
اضاعيف البيان فيما سبق ان الافاعيل الذاتية متوجهة بالذات الى ما هو خير و كمال
و لا يتوجه شي من الاشياء في سلوكه الطبيعي نحو شي مناف له مضاد اياه الا بقسر قاسر
او قاطع طريق له من خارج بل الكشف و البرهان قد اوجبا ان الاشياء كلها طالبة للخير الالهي
و النور الاعلى جل مجده و لنعد الى ما كنا فيه البرهان الثاني على مغايرة النفس للمزاج انه
لا شك ان النبات و الحيوان يتحركان من بقائهما بنفسهما الى كمالاتهما في الكم و الكيف و الجهة

ان الحركة تقع في امر جهتها ايضا لان الامرجة تابعة للممتزجات فالمزاج متبدل عند الحركة فالمحرك
باق غير متبدل فالمزاج ليس هو ذلك المحرك و ايضا فلان البدن الذي يسوء مزاجه بمرض و شبهه
قد يعود الى المزاج الصحيح و لا بد له من معيد و ليس هو المزاج الصحيح الذي قد بطل و لا المزاج الفاسد
فان المحرك المعيد غير المزاج و ليس خارجا عن جسم الحيوان لانه لو كان مفارقا فهو العقل
الاول او سائط قوة جسمانية كما عرفت و ان لم يكن مفارقا فهو العقل الا بمشاركة الوضع او بالجسمية
المشتركة و هما باطلان اما الثاني فظاهر كما مر و اما الاول فلما تعرف بادنى تامل من انه
ليس اغتذاء الحيوان و نموه و توليده بقسر قاسر فيكون لقوة فيه و هو المطلوب البرهان الثالث
لو كان المحرك هو المزاج لما حدثت الاعيا لان الاعياء انما يكون بسبب حركة طارية على الجسم
على خلاف ما يقتضيه طبعه و ليس يمكن ان يقال ان طبائع البسائط تقتضي حركة خلاف ما يقتضيه امزجتها
لان محل الطبائع بعد امتزاجها يجب ان يكون من جنس محلها حال بساطتها و الا يختلفان الا
بالقوة و الضعف فانه لو كان مقتضى المزاج مقابلا لمقتضى الطبائع لكانت تلك الطبائع
تقتضي امرين متقابلين و ذلك ممتنع فلو كان محرك الحيوان هو مزاجه لما حدثت الاعياء
و لما تجاذب مقتضى النفس و مقتضى الطبيعة عند الرعشة فلذلك قال الشيخ في الاشارات
ان الحيوان يتحرك بشي غير مزاجه الذي يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته
قال الشارح المتقدم يريد بقوله حال الحركة البطو و الرعشة كما في الاعياء فان المزاج يمانع
كون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد رفع قدمه فجهة الحركة الارادية هي الفوق و عند
الاعياء لا يكون الحركة سريعة و يريد بقوله في جهة حركته ما تكون النفس و الطبيعة كما في الرعشة
لان النفس يحركها الى فوق و المزاج الى السفل فيتركب الحركة منها و يريد بقوله في نفس حركته

ان الاعياء ربما ينتهي الى حيث لا يقوى النفس على التحريك اصلا و قال الشارح المحقق
المراد بحال الحركة وقت الحركة و المزاج قد يمانع في جهة الحركة كما اذا اصعد الانسان على جبل
فانه يريد الفوق و مزاج بدنه يقتضي لغلبة الثقلين السفل و المراد بقوله في نفس حركته
ان المزاج يقتضي السكون على وجه الارض لمقتضى الثقل المذكور و النفس قد تريد الحركة على وجه
الارض و رد ما ذكره في باب الجهة بانها لا يتركب من تينك الحركتين فقط بل من كل حركة
في جهة تريدها النفس و من حركة في مقابل تلك الجهة تحدث من امتناع العضو عن طاعة
النفس فانه اذا احدث محرك ميلا الى جهة و عارضه مانع احدث ذلك المانع ميلا
الى مقابل تلك الجهة البرهان الرابع ان الادراك الحسي في هذا العالم لا يكون الا بكيف
الا انه بكيفية من باب المحسوس فاللمس لا يتحقق الا مع استحالة مزاج العضو اللامس فالمدرك لتلك
الكيفية ان كان المزاج فذلك اما ان يكون المزاج الذي قد بطل و هو ممتنع او الذي حدث
و هو ايضا ممتنع لان المزاج الصحيح الاصلي لا يدرك ذاته فكيف يدرك المزاج الغريب المتجدد
ذاته و بالجملة الاحساس يستدعي الانفعال و الشي لا ينفعل عن نفسه فاذن لا بد في الاحساس
من شي باق عند توارد الحالتين يحصل الشعور بذلك التغير و المزاج غير باق البرهان
الخامس ان الحيوان قد يتحرك في مزاجه اما عن الاشتداد الى الضعف او عن الضعف الى
الاشتداد و لا شك ان المتحرك غير المتحرك فيه فالمتحرك في المزاج غير المزاج البرهان السادس
من المرشدات قد علمت ان الادراك عبارة عن وجود المدرك للمدرك فنقول لو كانت
النفس هي المزاج لزم ان يكون العرض موجودا لنفسه و التالي محال فالمقدم مثله اما بيان
الملازمة فلان النفس يدرك الطبع و المزاج لانها كيفية ملموسة يكون عرضا فلو كانت

النفس هي المزاج فيكون العرض موجودا لذاته واما بطلان التالي فلان وجود العرض
في نفسه هو وجوده لموضوعه لا لذاته فليس اذن المدرك هو المزاج بل هو موضوع
آخر وليس ذلك هو الجسم المطلق لان ذلك ممتنع والا لكان كل جسم دراكا
ولا ايضا الجسم العنصري والا لكان كل جسم عنصري دراكا وهو خلاف الواقع فاذن القوة التي
يدرك المزاج شي غير المزاج والجسم الذي قام به المزاج بل شي غيرها وهو المطلوب البرهان السابع
انا سنقيم البرهان على تجرد النفس الحيوانية والقوة الخيالية عن الاجسام العنصرية والطبيعية
والتجرد فوق الجوهرية فيبطل كون النفس مزاجا اعلم ان من الناس من حاول ابطال
كون المزاج نفسا بطريق آخر وهو ان العضو البسيط مشابه للمزاج جزئه فلو كان الشكل مزاجيا
لكان شكل الكل وشكل الجزء واحدا والتالي باطل وكذا المقدم واعترض عليه بعض الفضلاء
بان الشكل هو القوة المصورة وهي قوة سارية في محلها وجزئها مساو لكلها في الماهية
فيعود المحال في القوة المصورة ما لزم في المزاج وكذلك ايضا يلزمه ان يكون شكل جزء الفلك
مساويا لشكل كله اقول اما القوة المصورة فهي وان كانت سارية في العضو لكن فعلها
للتصوير ليس بالاستقلال بل طاعة وخدمة للنفس فتفعل التشكيل في الاعضاء على اغراض
النفس وحاجاتها واما فعل القوى البسيطة التي تفعل الكرات فلا نسلم ان القوة الواحدة
اذا فعلت في مادة واحدة مقدارا معينا وافادت شكلا كان مقتضاها من الاشكال الكرية
فاذا سبق شكل الكروية للكل يمنع ذلك ان يكون للجزء شكل آخر للاتصال الواقع فيها وقال
ايضا لو كان المحرك قوة مزاجية لحركت الى جهة واحدة فان المزاج الواحد مقتضاه واحد
واعترض عليه الفاضل المذكور بان هذا منقوض بالقوى النباتية فان كلا منها واحدة تفعل افعالا

كثيرة

كثيرة فكذا ههنا اقول في الجواب مثل ما مر فان القوى النباتية تفعل افعالا مختلفة على حسب
اغراض النفس فهذه البراهين التسعة المذكورة ظهر ان النفس الحيوانية ليست قوة مزاجية
كالصور المعدنية مع ان المعدنيات ايضا لبست آثارها ولوازمها الا الصور جوهرية غير
امزجتها **فصل** في بيان تجرد النفس الحيوانية وعليه براهين كثيرة منها ان
الحيوان قد يتزايد اجزاؤه تارة ويتناقص اخرى بالتحليل فانه ما من بدن حيواني الا ويستولي
عليه الحرارة الغريزية والاسطقسية الداخلة ان وحرارة الحركة والهواء المحيطة سيما عند اشتداد
الصيف بارتفاع الشمس وذلك الحيوان باق بشخصه في الاحوال كلها فعلمنا ان هويته
مغايرة للبنية المحسوسة ومنها ان البهايم تدرك هو باتها الادراكية وكيف لا وهي تهرب
عن المولم وتطلب اللذيذ وليس هربها عن مطلق الالم اما اولا فلان المشهور انها لا تدرك
الكليات ولو ادركتها لكان ما لا يصدر الزم واما ثانيا فلانها لا تهرب عن الم
غيرها مع ان ذلك ايضا الم فهي اذن تهرب عن المها فهو يقتضي علمها بانفسها وذلك يقتضي
تجردها بوجهين احدهما ان العلم يقتضي حضور الشي المدرك للشي المدرك والصورة التي تحل المادة
وجودها للمحل لا لنفسه وكل ما وجوده لنفسه مجرد عن المحل فالمدرك لذاته مجرد عن المحل وثانيهما ان
علم الحيوان بهويته دايم وليس يكتسب بالحس وعلمه باعضائه الظاهرة والباطنة ليس كذلك
فهويته مغايرة لاعضائه اما الصغرى فلان العلم بوجود النفس لو كان مكتسبا لكان اما بالحس
وهو باطل فان الحس ليس بنفسه مكشوفا بهوانه انما يستعمل آياتها والبينة ربما لم يعلم ذاته
عند ما لا يحس لشي اصلا واما بالفكر فلا بد من دليل والدليل اما علة النفس او معلولها
والاول باطل لان علة النفوس اجل من ان يحيط به علم الحيوان ولهذا الاكثرون من الناس

بجل

يعرفون النفس وان لم يخطر ببالهم علة النفس والثاني ايضا باطل لانه اما ان يكون الوسط
في الاستدلال هو الفعل المطلق او فعله المضاف اليه فان اعتبر الفعل المطلق لزم اثبات
فاعل مطلق لا فاعل هو هو وان اعتبر الفعل المضاف فالعلم بالفعل المضاف الى النفس موقوف
على العلم به فلو اكتسب العلم به من العلم بالفعل المضاف اليه لزم الدور فثبت ان علم الحيوان به
غير مستفاد من حس او دليل واما الكبرى فلان الانسان لا يعرف اعضاءه الظاهرة الا بالحس
والاعضاء الباطنة الا بالتشريح فكذا الحيوان لا يعرف اعضاءه واذا عرف الا باحدهما برهان
آخر على ان الحيوان ليس هو البنية المحسوسة فنقول لو فرض للحيوان كانه خلق دفعة وخلق كاملا
ولكنه حجب الحواس عن مشاهدة الخارجات وانه يهوي في خلاء او هواء طلق لا يصدمه قوام
الهواء ولا يحس بشي من الكيفيات وفرق بين اعضائه حتى لا يتلامس فانه في هذه الحالة يدرك
ذاته ويغفل عن كل اعضائه الظاهرة والباطنة بل يثبت لذاته ولا يثبت لها مقدارا ولا طولا
ولا عرضا ولا جهة من الجهات ولا يتخيل وضعا او جهة او عضوا من الاعضاء في تلك الحالة لم يتخيله
على انه جزء من ذاته وظاهر ان المشعور به غير المغفول عنه فاذن هويته مغايرة لجميع الاعضاء
فصل في دفع ما اورد على جوهرية النفس من الشكوك قالوا ان القوى النباتية
حالة في الاجسام وكذا النفس الحيوان لكونها مدركة للجزئيات وفاعلة للافعال الجزئية والجوهر
المفارق يستحيل ان يكون مدركا للجزئيات وفاعلا للافعال الجزئية فاذن تلك النفس قوة جسمانية
على المجموع المركب من البدن ومنها فتلك القوى النباتية والحيوانية موجودة في محل هي غير
متقوم بذاته بل بتلك القوة فهو اذن جوهر صوري فمن جوز كون شي واحد جوهرا وعرضا
باعتبارين قال ان النفس من حيث انها جزء النبات او الحيوان جوهر ومن حيث انها تقوم

بمحل

بمحل مستغن عن الحال فيه عرض وكذا من احال كون القائم بالمحل جوهرا انكر جوهرية النفس
مطلقا وقد علمت فساد هذين القولين ثم للقائلين بعرضية النفس متمسكات احدها ان الحال
يمتنع ان يكون سببا للمحل لاستحالة الدور فلا يكون جوهرا وثانيها وان لم يساعدونا على ان
الحال يمكن ان يكون من مقومات المحل لكن قالوا ان النفس ليست كذلك لانها انما تحدث
عند حدوث المزاج الصالح والحادث لا يكون علة للمتقدم فالنفس لا يكون علة لحصول المزاج وثالثها
ان النفس لو كانت جوهرا لكان الجوهر ذاتيا لها لانه جنس لما تحته من الانواع المحصلة فلو كانت
النفس جوهرا لكان العلم بجوهريتها بديهيا حاصلا من غير كسب والتالي باطل فكذا المقدم
والجواب اما عن الاول فقد مر فيما مضى واما عن الثاني فلما مرت الاشارة اليه من ان
المزاج الذي هو علة معدة لفيضان النفس او صورة مجاورة على المادة المستعدة به غير المزاج الذي
يحفظه تلك النفس او الصورة فاندفع الدور واما عن الثالث فالذي ذكره الشيخ هو انا لا نعرف
من النفس الا انها شي مدبر للبدن فاما ماهية ذلك الشي مجهولة والجوهر ذاتي لتلك الماهية
لا للمفهوم انه شي ما مدبر للبدن فما هو متقوم بالجوهر غير معلوم لنا وما هو معلوم لنا غير متقوم
بالجوهر فزالت الشبهة واعترض عليه بعض الفضلاء بان علمي بنفسي غير حاصل بالكنه كما برهن
عليه فلا يخ اما ان لا اعلم نفسي الا من حيث ان لها نسبة الى بدني او اعلم حقيقتها فالاول
باطل لما قد مضى فثبت ان علمي بنفسي ليس غير نفسي وانه ابدا حاصل بالفعل وهي جوهر بالحقيقة وليست
من باب المضاف قال والعجب ممن يقول بهذين القولين ثم يغفل عن تناقضهما لا موجب ثم قال
والجواب الصحيح ان اعتقاد الجوهرية ليست من الامور الذاتية فلذلك جاز ان يبقى مجهولا كما بيناه
من قبل اقول اما كون الجوهر ذاتيا للانواع الجوهرية فقد صح لنا بالبرهان واما كونه مجهولا

في النفس مع كونها معلومة للغير لا بالكسب فله وجه آخر لم يحصله هذا الفاضل وامثاله وهو ان الجوهر ذاتي للماهيات التي تتركب من جنس هو مفهوم الجوهر وفصل محصل له ومن الجوهر جنس الموجودات اذ الوجود كما لا جنس له ولا فصل والعلم بالشيء اذا كان بحصول صورة زائدة حصلت تنشيء في ذات المدرك فلذلك العلم اذا كان بكنهه فلا بد ان يكون بحده المشتمل على جنسه وفصله واما اذا كان العلم بعينه هو وجوده المخصوص وهويته الشخصية والوجود من عوارض الماهية والماهية ايضا غير داخل في وجودها والعالم بصورة كلية ومقوماتها ايضا امور كلية والعلم الحضوري هويته شخصية غير محتاج الحصول الى تقدم معنى جنسي او فصلي فالانسان متى يرجع الى ذاته وجوهر هويته فربما غفل عن جميع المعاني الكلية حتى معنى كونه جوهرا او شخصا او مدبرا للبدن فاني لا ارى عند مطالعة ذاتي الا وجودا مدركا نفسه على وجه الجزئية وكل ما هو غير الهوية المخصوصة التي اشير اليها بانا خارج عن ذاتي حتى مفهوم انا ومفهوم الوجود ومفهوم المدرك نفسه ومفهوم المدبر للبدن او النفس او غير ذلك فان جميعها علوم كلية اشير الى كل منها بهو وما اشير الى ذاتي بانا فالغفلة عن الجوهرية او الجهل بها لا ينافي كونها من المحمولات الذاتية لماهية الانسان وكذا الحيوان ويمكن حمل كلام الشيخ على هذا النحو من التحقيق المذكور فقد تبين وتحقق من تضاعيف الكلام ان النفس النباتية والحيوانية ليست بجسم وثبت ايضا لبعض النفوس مما يصح لها الانفراد بذاتها وهي التي ثبت لها ادراك تخيلي بالفعل او ادراك لذاتها وهو ظاهر يقع في جوهرها شك كالانسان وعدة من الحيوانات التامة الحواس التي لها القوة الادراكية الباطنة كالوهم والحفظ والتخيل واما الحيوانات التي ليس لها الا قوة اللمس وبالقوت منها وساير النباتات

فجوهرها كما سبق ان المادة البدنية لوجود هذه الانفس فيها انما هي بمزاج خاص وهيئة ومادة انما تبقى بذلك المزاج ما دامت النفس موجودة لانها التي تحفظها بذلك المزاج فان النفس لا محالة علة لتكون مادة النبات والحيوان على المزاج الذي لها وهي مبدأ التوليد والتربية فالموضوع القريب للنفس يمتنع ان يكون هو ما هو بالفعل الا بالنفس لا بان يحصل اولا مستعدا ثم تلحقه النفس لحوق بالاستحالة بعد ذلك في حفظ مزاجه وتركيبه وتقويمه كالحال في الاعراض اللازمة او غير اللازمة كما زعمه بعض الناس بل اكثرهم ان المني تحصل اولا صورة معدنية ثم يضاف اليها صورة نفسانية وليس كذلك فان النفس مقومة لموضوعها القريب موجبة اياها بالفعل وزالت القوى المشوبة منها فيه وصير الموضوع البعيد بحالة اخرى اما ان يبطل ويضمحل نوعه وجوهره الذي به كان مادة للنفس او تخلف النفس فيها صورة ليستبقي المادة على طبعها وكيفية هذا الاختلاف لا يخرج عن صورية فان تلك الصورة لو كانت من فعل النفس فبزوالها وان لم يكن من فعله وكانت المادة متصلة لصورة اخرى غير النفس فلم يكن النفس جوهرا محصلا لما فرض مادة لها ولعلنا نبين وجه تخلف تلك الصورة من النفس كما في العظم والشعر والظفر والقرن ونحو ذلك من آثار النفوس الحيوانية والنباتية وليست الآن بصدد الخوض في ذلك والذي هو احوج الى الحل في هذا الموضع اشكال آخر يختلج في صدور اكثر المشتغلين بالحكمة احوال النفوس وهو ان لاحد ان يقول انا سلمنا ان النفس النباتية علة لقوام مادتها القريبة لكونها مفيدة لمزاجها وجامعة لاجزائها واما النفس الحيوانية فهي تلحق النباتية بعد تقويم المادة بجوهر نفساني هي العلة القريبة لقوام مادتها فيلزمها اتباع هذه النفس الحيوانية فيكون النفس الحيوانية انما تنطبع في مادة متقومة

بالنفس النباتية فيكون الحيوانية تقومه بالموضوع المتحصل قبلها لا بها فيكون وجودها وجود عرض فنقول في الجواب انه اما ان نعني بالنفس النباتية النفس النوعية التي تختص بالنبات دون الحيوان او المعنى الجنسي العام الذي يعم النفس النباتية والحيوانية بل الانسانية ايضا وهو مبدأ التغذي والنمو والتوليد او نعني بها قوة النفس التي تصدر عنها هذه الآثار الثلاثة النباتية فان عني به الاول فذلك غير موجود في الحيوان متحصلا بالفعل على وجه التحصيل والتنويع كما ليس السواد الضعيف موجودا في السواد الشديد بالفعل وان عني به المعنى الثاني فالمعنى العام يقتضي اثرا عاما فان الصانع العام ينسب اليه المصنوع العام كالكاتب المطلق ينسب اليه الكتابة المطلقة فليست المادة النباتية مما يحصل بنفس نباتية جنسية مطلقة فان الجنس الطبيعي غير موجود على الانفراد ولا الكليات الطبيعية كالنوع الطبيعي والفصل الطبيعي والعرض العام الطبيعي مما يمكن ان يوجد مجردة عن القيود الوجودية واذا لم يحصل المادة بالمعنى العام النباتي فاذا حصل بهذا العام بقوة الحس والحركة فليست هذه القوة الحيوانية مما يلحق امر المتحصل القوام بذاته لحوق العارض للموضوع له وان عني به المعنى الثالث فليس الامر كما ظنه من لا يمعن في صناعة الحكمة النظرية ان القوة النامية تحصل اولا ثم يلحقها ثم تلحقها القوة الحيوانية وتتصرف فيها بالتمام وتجعلها آلة من آلاتها وقوة من قواها كما يجري مثله في الافعال الصناعية تقع من القاصدين المختارين بل القوة النباتية التي هي قوة من نفس لها غير تلك القوة قوى اخرى لا توجد قبل تلك النفس ولا كانت آلة لشيء مستقلة قبل وجود ذي الآلة وهذا من المحالات عند المتدرب في صناعة الحكمة فالقوة النباتية من شعب القوة الحيوانية غير منفصلة الا انها كما ان الحيوانية حقيقة غير منفصلة بماله جوهر نطقي الا

بالجوهر النطقي وسيعلم ان لكل بدن منا نفس واحدة وان ساير القوى معلولة لها منبعثة منها في الاعضاء هذا على ما اشتهر عند ائمة الحكمة من المتأخرين واما الذي استقر عليه اعتقادنا فهو ان النفس كل القوى وهي مجمعها الوحداني ومبدؤها وغايتها وهكذا الحال في كل قوة عالية بالنسبة الى تحتها من القوى التي تستخدمها وان كان تستخدمها بالتقديم والتأخير فهذه القوى متقدمة بعضها على بعض وكلما هو اقدم بالزمان فهو اخر بالرتبة والشرف فالنفس التي لنا او لكل حيوان فهي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على وجه يصلح لان يكون بدنا لها وهي ايضا التي تغذيه وتنميه وتكمله بالتغذية وتولدها بالتوليد وتحفظه عليه وتدفع مرضه عنه وترده على مزاجه الصحيح الذي كان به صلاحه اذا فسد وتديمه على النظام الذي ينبغي فلا تستولي عليه المغيرات الخارجة ما دامت النفس موجودة فيها ولو ان النفس كما انها مبدأ الافاعيل الادراكية والحيوانية مبدأ الافاعيل النباتية والطبيعية في المادة البدنية لما تعجب على الجاهل فيدث باستيلاء الاحوال الخارجية عليها ولما كان بالبرهن النفس من القضايا والاعتقادات المحبوبة او المؤلمة الواردة على النفس التي تلذها او تولمها مؤثرة في البدن مفيدة للقوى النامية قوة او ضعفا وليس مبدأ الآثار في البدن من الاعتقاد بما هو اعتقاد ما لم ينبعث الفعال في المواد اللطيفة السارية في البدن من سرور او غم هما انفعالان من الاحوال النفسانية ولكن يتبعها تغير في احوال الروح البخاري ومزاجه ثم في احوال البدن الكثيف ومزاجه بتوسط القوى اما القوة النطقي فيزيد القوى البدنية كالنباتية وما هو ادنى منزلة منها شدة ونفاذا والغم النطقي يفيدها ضعفا وعجزا وفتورا حتى يفسد فعلها وينقص المزاج وذلك من اقوى الدلالة على ان النفس ليس فعلها

وتدبيرها في المادة الاخيرة والقشر الاكثف الابعد من لباب جوهرها الالطف الاعلى فقد ثبت
ان النفس الحيوانية بل الانسانية جامعة لهذه القوى الادراكية والنباتية وموضوعاتها القوى
والبعيدة فهو اذن كمال لموضوع هو لا يتقوم الا به وهو ايضا مكمل للنوع ومساويه لان الاشياء
المتخالفة بالانفس متخالفة بالحقيقة النوعية لا بمجرد العوارض الشخصية لكون الانفس للابدان
كالهيئات اللاحقة للانواع المحصلة بعد تمامها واعلم ايضا ان القوى النباتية الموجودة في النبات
مخالفة بالماهية والنوعية للقوى النباتية الموجودة في الحيوان وهي في الموضعين ليس عرض
كما توهم بل جوهر اما في النبات فبالفعل واما في الحيوان فبالقوة ومعنى القوة ههنا غير
ما بحسب الامكان الاستعدادي بل هذا القوة كما في المعقولات بالقياس الى العقل البسيط
انها فيه بالقوة العقلية الاجمالية وهي كائنة عن العقل البسيط بكون الفعل من الفاعل لا بكون
الشيء من القابل المستعد له **فصل** في تعديد قوى النفس المنشعبة عنها في البدن
قال الشيخ في الشفاء القوى النفسانية منقسمة بالقسمة الاولية الى ثلاثة اجناس احدها النفس
النباتية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويولد وثانيها النفس الحيوانية
وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة وثالثها
النفس الانسانية وهي كمال لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الامور الكلية ويفعل الافعال
الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي ولكل درجات متفاوتة في الكمالية والنقص
وللنفس النباتية قوى ثلث القوة الغاذية وهي التي تحيل جسما الى مشاكلة الجسم الذي هي فيه
فتلصقه وتشبهه به بدل ما يتحلل عنه والقوة المنمية وهي قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه بالجسم
المشبه به زيادة متناسبة في اقطاره طولا وعرضا وعمقا ليبلغ به كمال في النشو والقوة المولدة

ثانى

هي التي تاخذ من الجسم الذي هي فيه مادة شبيهة به بالقوة فتفعل فيها باستعداد اجسام اخرى
تشبه بها من التخليق والتشكيل ما يصير بها شبيهة به بالفعل والنفس الحيوانية لها بالقسمة
الاولى قوتان محركة ومدركة والمحركة على قسمين اما محركة بانها باعثة على الحركة واما
محركة بانها فاعلة ومعنى الباعثة انها علة غائية وهي اشرف العلل الاربع كما ثبت
وتلك الباعثة هي القوة الشوقية وهي متصلة بالقوة الخيالية التي سنذكرها فاذا ارتسمت
فيها صورة مطلوبة او مهروب عنها حملت القوة المحركة الاخرى على التحريك ولها
شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة تنبعث على تحريك يقرب به من الاشياء
المتخيلة ضرورية او نافعة في قوامه طلبا للذة وشعبة تسمى قوة غضبية وهي التي
تبعث على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضارا او مفسدا طلبا للغلبة واما القوة
المحركة على انها فاعلة فهي قوة تنبعث في الاعصاب والعضلات من شانها ان تشنج
العضلات فتجذب الاوتار والعضلات والرباطات المتصلة بالاعضاء الى نحو جهة
المبدأ او ترخيها او تمددها طولا فتصير الاوتار والرباطات على خلاف جهة المبدأ واما القوة
المدركة فتنقسم قسمين منها قوة تدرك من خارج ومنها قوة تدرك من داخل والمدركة
من خارج هي الحواس الخمس او الثمان ثم اخذ في تعريف كل من هذه الحواس الظاهرة وساق
الكلام الى ان قال ومنها اللمس وهي قوة مرتبة في اعصاب جلد البدن كله ولحمه
تدرك ما تماسه وتؤثر فيه بالمضادة المحيلة للمزاج او المحيلة لهيئة التركيب
ويشبه ان تكون هذه القوة عند قوم لا نوعا اخيرة بل جنسا لقوى اربع او فوقها
منبثة معا في الجلد كله واحدة منها حاكمة في التضاد الذي هو بين الحار والبارد والثانية

حاكمة في التضاد الذي بين الرطب واليابس والثالثة حاكمة في التضاد الذي بين الصلب
واللين والرابعة حاكمة في التضاد الذي بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها في آلة واحدة
توهم تاحدها بالذات ثم شرع في تفصيل القوى الباطنة بعبارة هذا ملخصه تقريبا الى الافهام
وهو ان القوة المدركة اما ان تكون مدركة للجزئيات او للكليات والمدركة للجزئيات اما
من الحواس الظاهرة وقد عرفتها واما ان تكون من الحواس الباطنة ثم ان الحس الباطن اما
ان يكون مدركا فقط او مدركا ومتصرفا فان كان مدركا فقط فاما ان يكون مدركا للصور
الجزئية او للمعاني الجزئية واعني بالصور الجزئية مثل المثال الحاصل عن زيد وعمرو واعني بالمعاني
الجزئية مثل ادراك ان هذا الشخص صديق وذلك الآخر عدو فالمدرك للصور الجزئية
يسمى حسا مشتركا وهو الذي يجتمع فيه صور المحسوسات الظاهرة كلها والمدرك للمعاني
الجزئية يسمى وهما ثم لكل واحدة من هاتين القوتين خزانة فخزانة الحس المشترك هو الخيال
وخزانة الوهم هي الحافظة فهذه قوى اربع واما القوة المتصرفة فهي التي من شانها ان تتصرف
في المدركات المخزونة في الخزانتين بالتركيب والتحليل بتركب انسانا بصورة طائر وجبلا
من زمرد وبحرا من زيبق وهذه القوة ان استعملها القوة الوهمية الحيوانية تسمى متخيلة وان
استعملها القوة الناطقة تسمى باسم المفكرة ثم قالوا الحس المشترك مسكنها البطن المقدم
من الدماغ واما المتخيلة المتصرفة فمسكنها البطن الاوسط من الدماغ واما الوهمية فمسكنها
البطن الاوسط واما الحافظة فمسكنها البطن الآخر من الدماغ ثم منهم من يجعل الحيوانية
عبارة عن مجموع هذه القوى ومنهم من يجعل النفس هي القوة الوهمية ويجعلون سائر
القوى شعبها ولكل من المذهبين وجه صحيح كما ستعلم فهذه خلاصة الكلام في تفصيل القوى الحيوانية

وحاملها

وحاملها كلها هو الروح البخاري المشاكل لجوهر السماء واما تفصيل قوى النفس الناطقة
فسياتي ذكرها وتفاصيلها في موضع آخر ونحن الآن بصدد ان نذكر حجج اثبات هذه
القوى وما يرد عليها والذب عنها ولكن بعد ان نبين وجوه الاختلاف في افاعيل
النفس كما هي ومن الله التأييد **فصل** في قاعدة يستعلم منها تعدد القوى
واعلم ان الذي يظنه الناس منشأ موجبا لاختلاف القوى والمبادي جهتان
احدها اختلاف المفهومات مثل اختلاف الحيوان من جهة معنى النامي ومعنى الحساس
فيجعلون الحيوان لاجله مركبا من مادة وصورة اي بدن نباتي ونفس حيوانية وكذا اختلاف
ماهية النبات بحسب معنى الجسم الذي من جهة المادة ومعنى النامية الذي من جهة الصورة
وعلى هذا القياس في كل ماله مادة وصورة وثانيها الاختلاف بالوجود والعدم في الافاعيل
مثل التحريك والتسكين والعلم والجهل واليقين والشك وثالثها بالاشد والاضعف
كاليقين والظن في الاعتقاد او زيادة الشهوة ونقصها في الاخلاق والعظم والصغر في الابدان
ورابعها بالسرعة والبطوء كالحدس والفكر وخامسها اختلاف الآثار بالنوع اما مع اتحاد
الجنس القريب كابصار السواد والبياض وادراك الحلاوة والمرارة واما مع اختلاف
الجنس اما القريب كادراك الالوان والاصوات واما القريب والبعيد كالادراك والتحريك
اذا تمهد هذا فنقول القسم الاول من الاختلاف لا يوجب تعددا في القوة ولا يستدعي
اثنينية في الوجود اذ كثيرا ما يكون قوة بسيطة يكون مصداقا للمعاني المتعددة من غير تكثر
لا في الذات ولا في حيثية الوجود كالعاقلية والمعقولية في الجوهر المفارق وكصدق
العلم والقدرة والارادة والحيوة وسائر النعوت الالهية على واجب الوجود تعالى

والقسم الثاني الذي لا يستدعي قوتين ولا يوجب كثرة في المبدأ للفعل اذ ربما كان وجود
الفعل لوجود القوة ولا يكون عدمه لعدمها بل لعدم شرط من شرائط تأثيرها فوجود الفعل تارة
وعدمه اخرى لم يكن دليلا على تعدد القوة والقسم الثالث ايضا لا يقتضي تعدد القوى والا لزم
ان يكون مراتب القوى بحسب مراتب الشدة والضعف الغير المتناهية فلزم تتالي القوى
في آنات متتالية غير متناهية واللازم باطل فكذا الملزوم وبيان الشرطية ان الاشتداد
حركة ما في الكيف والحركة حالة متصلة يمكن ان يفرض فيها حدود غير متناهية بحسب الوهم
كل منها يوجد في آن مفروض وله فرد خاص من ذلك في مرتبة خاصة من الشدة او الضعف
فلو وجب ان يكون لكل حد من الشدة قوى جنس لزم القوى المتعاقبة الغير المتناهية بالفعل
فيلزم منه تركب الزمان والمسافة من اجزاء لا تتجزى وكون غير المتناهي محصورا بين حاصرين
وكون القوة الجسمانية مبدأ الافاعيل غير متناهية والكل محال بل لعل السبب فيه قوة القوة
الواحدة وضعفها بحسب اختلاف الاسباب المستعدة او من جهة اختلاف القابل او الآلة
كاختلالها او كلالها تارة وحدتها وصفائها اخرى وكذا القول في اختلاف بالرغبة و[illegible]
واما القسم الخامس فزعموا ان الامور المتخالفة بالجنس قريبا كان او بعيدا لا يستقل بها قوة واحدة
فالقوة الواحدة لا يكون وافية بالادراك والتحريك بل لا يكون وافية عندهم بالادراك
الباطن والادراك الظاهر بل لا يكون وافية بادراك الالوان والطعوم والروائح لا بد
لكل جنس من قوة على حدة هذا هو الذي اختاره الشيخ ومن تبعه واذا علمت ان اثبات
تعدد القوى ليس شيئا من الوجوه المذكورة فاعلم ان المركوز في مدارك المتأخرين من اهل
البحث ان الحجة في تعدد القوى عند الحكماء كالشيخ وغيره ان القوى بسائط والبسيط لا يصدر عنه

بالذات

بالذات الا فعل واحد فاذن القوة الواحدة لا يجوز ان يكون مبدأ الاكثر من فعل واحد
بالقصد الاول بل يجوز ذلك بالقصد الثاني وبالعرض مثل ان الابصار انما هو قوة واحدة في
على ادراك اللون ثم ذلك اللون في نفسه قد يكون سوادا وقد يكون بياضا والقوة الخيالية
هي التي من شأنها استثبات الصورة المجردة عن المادة تجريدا غير بالغ الى حد المعقولية ثم
يعرض ان يكون تلك الصورة لونا وطعما و[illegible] وحرارة مثلا والقوة العاقلة
هي التي تدرك الامور البريئة عن المادة وعلائقها ثم تارة يكون فلكا وتارة يكون حيوانا
او جمادا او كيفا او كما او وضعا او اينا او غير ذلك من المقولات واجناسها وانواعها
وهذا ليس كما زعموه اذ تلك الحجة غير جارية الا في الواحد الحقيقي الذي هو واحد من كل
الوجوه وليست القوى كذلك لتضاعف الجهات الامكانية فيها وايضا الدليل الدال
على ان الواحد بالنوع او بالجنس لا يصدر عنه الا الواحد بالنوع او بالجنس كما دل على
ان الواحد بالشخص لا يصدر عنه الا الواحد بالشخص فيلزم ان يكون القوة الباصرة التي
ادركنا بها سوادا غير الباصرة التي ادركنا بها سوادا آخر فاذا جوز كون القوة الشخصية
مبدأ افعال كثيرة بالعدد فليجز صدور الكثيرة بالنوع عن القوة الواحدة فقد علم ان المعول عليه
في تعدد القوى ليس القاعدة المذكورة بل البرهان على تعدد القوى
امرين احدهما انفكاك وجود قوة عن قوة اخرى فيدل على تغايرهما وذلك لبطلان النامية
مع وجود الغاذية كالحيوان بل النبات ايضا فحكم بان القوة النامية تغاير القوة الغاذية
وكذا فقد المولدة مع وجود النامية والثاني تناقض الفعلين الموجودين كالجذب
والدفع او القبول والحفظ اما مجرد اختلاف الآثار مهية ونوعا فلم يستلزم تعدد القوى

لجواز ان يكون القوة واحدة والآثار والجهات فيها مختلفة فيصدر عنها بحسب كل حيثية نوع
آخر من الأثر كالعقل الاول يصدر عنه من جهة كمالية الوجود وتأكده جوهر عقلي آخر ومن جهة قصوره
ومهيته الممكنة جوهر فلكي لكن الجهات الفاعلية لم يجز ان يكون منشأ اختلاف الآثار بالعدد لان
اختلاف الاشخاص بالعدد مع اتحادها بالنوع لا يمكن الا بالمادة القابلة للاحوال الحادثة
من جهة الاسباب الاتفاقية من الحركات وغيرها مما لم يوجد في اول الفطرة على سبيل اللزوم
فاذا تحقق هذه الاصول فليس لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون النفس هي التي تفعل هذه الافاعيل
كلها من غير حاجة الى اثبات هذه القوى النفسانية والحيوانية ثم ان سلمنا تغاير النفس
الناطقة للقوى الحيوانية لانها جوهر عقلاني وهذه متعلقة بالاجسام لكن لم لا يجوز ان يكون
القوة الحيوانية واحدة وتكون المدركة والمحركة واحدة وان سلمنا تغايرهما ولكن لم
لا يجوز ان يكون المحركة قوة واحدة والشهوة والغضب واحد فان صادف اللذة فعلت
على نحو او الاذى فعلت على نحو آخر وكذلك تكون القوة المدركة للمحسوسات الظاهرة والباطنة
واحدة وان سلمنا تغايرهما لكن الحس الظاهر قوة واحدة تفعل في الآلات مختلفة افعالا
مختلفة وايضا فلم لا يجوز ان يكون القوة النباتية هي الحيوانية وان سلمنا تغايرهما فلم
لا يجوز ان يكون الغاذية والنامية والمولدة واحدة وهي تورد على الشخص في ابتداء
تكونه اكثر مما تحلل عنه فينمو ويزيد مقداره الى ان ينتهي الى كمال النشو فتزول الزيادة
واذا عجز عن ذلك وحرك الغذاء الى الاعضاء ذلك المقدار ليغتذي به ويفضل عنه
فضل غير محتاج اليه في التغذي غير منصرف الى النمو فينصرف الى محل آخر محتاج وهو التوليد
ثم لا يزال يتردد بدل ما يتحلل الى ان يجيء محل الاجل وبما ذكرناه سابقا ظهر اندفاع

هذه الاعتراضات

هذه الاعتراضات واشباهها وليس مبنى اثبات كثرة القوى تلك القاعدة المشهورة
كما توهم فلا يرد عليهم النقوض المشهورة منها ان الحس المشترك يدرك كل المحسوسات الظاهرة
فان كانت هذه الادراكات مختلفة فقد بطل اصل الحجة وان كانت غير مختلفة فلم
لا يجوز صدورها عن قوة واحدة ومنها ان القوة الباصرة لا تقتصر ادراكها على نوع
واحد فانها تدرك السواد والبياض وما يتوسطهما فاذا جاز ان يكون القوة الواحدة
وافية بادراك النوعين المندرجين تحت جنس واحد قريب فلم لا يجوز ان يكون
وافية بادراك المختلفات المندرجة تحت جنس واحد بعيد وايضا القوة الواحدة
يدرك الشكل والعظم وان كان تبعا لادراك اللون فالقوة الواحدة وافية بادراك
امور مختلفة في الجنس ايضا كما في النوع ومنها ان قوة التخيل تدرك امورا متخالفة
بالجنس بل العقل مدرك لجميع الامور فبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
الى غير ذلك من النقوض والايرادات وذلك لما علمت ان القاعدة المذكورة
لا تجري الا في الفاعل البسيط المجرد عن الشروط والمضافات والآلات فانه ان توقفت
الفاعلية على شرط فيجوز ان يصدر عن الشيء الواحد بحسب انضمام شروط كثيرة اليه
افعال كثيرة الا ترى ان الطبيعة قوة بسيطة وهي مقتضية للحركة بشرط كون الجسم خارجا
عن حيزه الطبيعي وللسكون والاستقرار عند كون الجسم في حيزه الطبيعي بل العقل الفعال
الذي هو مدبر هذا العالم العنصري جوهر بسيط مع انه مبدأ للحوادث التي يحدث في
عالمنا هذا عندهم وذلك لاجل اختلاف الشرائط والاسباب المعدة فان مبنى
هذه الايرادات والنقوض من سوء فهم المتأخرين كابي البركات البغدادي والامام

البحث المرموز الکثیر الجسیم ولله
تجح فرح وهو تجح کبد الفخر
من تعزز

الرازی وصاحب کتاب المواقف وشارحه السید الجرجانی وشارح المقاصد المولی التفتازانی
ونظرائهم من اهل الکلام والبحث دون التعمق والخوض فی افکار الفلاسفة والاعتراف فی اکابر
الحکمة ومن یطلبه بابیات برهان الملخص ویتبجح فی هدم قاعدة الحکمة فی تعدد القوی
وحسن ترتیب الوجود فی کل جهة طبیعیة یترتب علیها آثار مختلفة لتنوع مبادی مختلفة
تستند الی وحدة جهة لغایة وظن انه بذلک تزلزلت واضطربت تلک القواعد
وانهدمت اصولها هو قوله ان لنا مقدمة صادقة یقینیة لا یشک فیها عاقل وهی
ان الحاکم علی الشیئین یجب ان یکون مدرکا لهما لان الحکم عبارة عن التصدیق بثبوت امر
لامر او سلبه عنه وذلک لا یتم الا بتصور الطرفین فلابد ان یکون الحاکم الحضور لذینک
الامرین اللذین حکم علی احدهما بالآخر حتی یمکنه ذلک الحکم اذا ثبت هذا فنقول
ادرکنا شخصا من الناس وعلمنا انه فرد من الانسان الکلی ولیس بفرد من الفرس الکلی فالحاکم
علی الانسان الجزئی بکونه جزئیا للانسان الکلی غیر جزئی للفرس الکلی لا بد وان یکون مدرکا
لموضوع الحکم وهو جزئی وللمحمول وهو کلی فاذن المدرک للجزئیات بعینه هو المدرک
للکلیات قال فهذه نکتة قاطعة لا ارتاب فیها من له قلیل فهم ولا ادری کیف
ذهل عنها السابقون مع حذاقتهم هذا کلامه اقول سبحان الله هل وجد آدمی فی
العالم بلغ الی حده فی وفور البحث والتفتیش وکثرة التصانیف والخوض فی الفکر ثم
بعد عن الحق هذا البعاد واحتجب عن البصیرة هذا الاحتجاب حتی عمی عن ملاحظة نفسه افعالها
المختلفة بعضها من باب التعقل وبعضها من باب الحس وبعضها من باب الحرکة وقد علم
ان النفس هی المدرک العاقل الشام الذائق اللامس الماشی المتغذی المشتهی الغضبان

وغیر ذلک

وغیر ذلک من الافاعیل فهذه الافاعیل الکثیرة بالات مختلفة ولها ایضا افعال وانفعالات
بلا آلة کشعورها بذاتها وتصورها للاولیات واستعمالها للآلات اذ لا آلة بینها وبین استعمالها
للآلة والا ننقل الکلام الیها فای معذرة یرد علی الکافی ان یفعل او یدرک النفس بعض الاشیاء بذاتها وبعضها
بالآلة فیدرک هذا الشخص الانسانی بالحس ویدرک الانسان المعقول بالذات
ثم تحکم علی ما ادرکته بالحس بما ادرکته بالذات فتقول هذا الشخص انسان وکانه لطول
امامته نوعی ظن ادراک الشیء بالآلة معناه ان المدرک یجب ان یکون هی الآلة لا النفس
ولا شعور ولا خبر للنفس عما یدرک بالآلة وهذا من ابعد الظنون حیث یلزم احدا ان
فی شخص واحد من الانسان یوجد ویتحقق جماعة کثیرة من اهل الادراک کل واحد
منها یختص بنوع من الادراک احدها یسمع والآخر یری والثالث یذوق والرابع یشم
والخامس یلمس والسادس یتخیل والسابع یتوهم وهکذا فی باب الحرکة بعضها یتصرف
وبعضها یجذب وبعضها یدفع وبعضها یهضم وبعضها یشتهی وبعضها یغضب وهکذا فی سائر
القوی ولیس للنفس اطلاع علی هذه الافعال والانفعالات للادراک ذاتها وصفاتها
الحالیة بجوهر ذاتها وهذا خلاف الوجدان والبرهان اما الوجدان فلان کل واحد منا
یعلم انه العاقل المتخیل الشام الذائق الکاتب المتحرک الجالس واما البرهان فلان
النفس بارادتها تبصر وتسمع وتلمس وتستعمل الآلات الجزئیة عند اغراض کلیة او جزئیة
اما الاغراض الجزئیة فظاهرة کمن یرید الحرکة لرؤیة فلان واما الغرض الکلی کمن یرید
الحرکة الی التعلم لان یتعلم شیئا علوما عقلیة والمستعمل للآلات الجزئیة بالارادة لابد وان یدرکها
وایضا البرهان قائم علی ان المدرک للصور الجزئیة الحاصلة فی الحواس لیس هو الا النفس

ودون الحس ودون انه اذا المدرک للشیء لابد وان یدرک ذاته فی ضمن ذلک الادراک کما مر
بیانه ولیس للجسم ولا قوة یقوم به ادراک ذاته وکل راجع الی ذاته فی ادراکه فهو روحانی البتة
ثبت بهذه الوجوه وامثالها ان النفس الناطقة فی الانسان هی المدرکة للجزئیات والکلیات
جمیعا فلها ان یحکم بالکلی علی الجزئی کما بالجزئی علی الجزئی واعلم انه مما ذکره بعض الحکماء فی بیان
اثبات الاختلاف بین القوة الطبیعیة والقوة الحیوانیة من المسالک الاول من الطریقین اللذین ذکرناهما
انهم قالوا وجدنا عضوا سلیما فاعلا للافعال الطبیعیة مختلا عن الافعال الحسیة فعدم احساسه اما لعدم
القوة الحساسة او لان ذلک العضو انفعل عن القوة فان کان الاول فقد ثبت ان الحیوانیة شیء غیر
الطبیعة الساریة فی العضو لان الطبیعة قد وجدت مع عدم القوة الحساسة وکانت احدی القوتین
مخالفة للاخری فاما الثانی فباطل لان هذه الاجسام قابلة لحصول الحر والبرد والطعم والرائحة فلو کانت
القوة الحساسة موجودة فی العضو وقد وردت علیه هذه الکیفیات المحسوسة لکان الادراک حاصلا
لوجود القوة الدراکة مع حصول الصورة التی یقع بها الاحساس وبمثل هذا الطریق یمکن ان یثبت
تغایر القوی الادراکیة کالسمع والبصر والشم وغیرها فانا نقول لو کانت قوة الذوق مثلا
عین قوة الشم لوجب لکل منهما ادراک ما یدرکه الآخر اذ الموضوع لکل منهما قابل لحصول الطعم
والرائحة جمیعا وحیث لم یدرک شیء منهما ما ادرکه الآخر مع حضور ذلک المدرک علم ان القوتین
متخالفان ذاتا وحقیقة واعترض علیه صاحب المباحث بانه لا یلزم من حصول القوة المدرکة وحضور
المدرک فی شیء حصول الادراک لجواز توقفه علی شرط فائت الا تری ان العضو الآلی حصلت
فیه الکیفیة الآلیة مع الکیفیة الملموسة مع ان تلک القوة غیر مدرکة للکیفیة وکذلک القوة
الباصرة موجودة فی الروح الباصر الذی وجد فیه لون ما وهیئة ما ثم انها لا تبصر

لتلک

بشکل

بشکل محلها ولا لونه وهیئته فعلمنا انه لا یلزم من اجتماع القوة المدرکة والصورة المدرکة
کیف کان حصول الادراک فاذن لا یلزم من عدم حصول فعل او ادراک مخصوص من عضو
من عضو آخر اختلاف القوتین اقول الشروط والموانع اما داخلیة ذاتیة او عرضیة خارجیة
فالاختلاف فی القسم الاول یوجب اختلاف القوی واما الاختلاف فی العرضیات
الخارجیة فهو مما لا بد منه ولا یمنع زواله بل قد ثبت فی الحکمة الالهیة ان افراد کل طبیعة
نوعیة یجب ان یکون حظها الخاص بها اما دائمة او اکثریة وان طبیعة ما من الطبایع
لا یمکن ان یکون ممنوعة من مقتضی ذاتها ابد الدهر فالقوة الجمادیة مثلا لو کان فی طبعها
ادراک الامور او تخیلها ولم یدرک لفقدان شرط ذاتیا او حصول مانع موجود لزم
التعطیل فی طبیعته والبرهان قائم علی ان لا تعطیل فی الوجود وکذا لو کان للبصر ادراک
الروائح وللشم ادراک المبصرات مثلا ولم یتحقق لوجود مانع خارجی او فقدان شرط
خارجی لزم المحال المذکور وهو التعطیل فی الطبایع والقوی واما الذی ذکره من حال القوة
اللامسة والباصرة فی عدم ادراک محالها والکیفیات التی تحل فی محالها فذلک
الادراک کما توهمه من المتخیلات الذاتیة لیس من باب الحس الذی یحتاج الی شرط فانک
قد علمت ان الصورة المادیة مما یمتنع تعلق الادراک بها اذ لا بد فی کل صورة مدرکة ان یکون
مجردة عن المادة ضربا من التجرد اذ لا حضور لمادة ولا مادی عند القوة الدراکة کما مر
تحقیقه ولیس الامر فی الادراک کما زعمه هذا الباحث ومن یحذو حذوه ان الادراک
باضافة من القوة المدرکة الی وجود امر خارجی ولا ان الاحساس هو عبارة من حصول الصورة
المحسوسة فی آلة الادراک ولا ایضا عبارة عن انفعال العضو عن الامر المحسوس الذی فی الخارج

بل ذلك الانفعال من السبب المعد لوقوع الادراك الاحساسي لان انفعال كل آلة حيوانية
بمشاركة وضع معين لها بالمحسوس المادة بكل كيفية خاصة تؤدي الى تنبه النفس لصورة
محاكية لما في تلك المادة من الكيفيات التي تسمى بالكيفيات المحسوسة وبالجملة ليس
الادراك الا بحصول صورة الشيء في ذات المدرك لا في المادة ولا في الآلة اصلا والذي
يمكن به تعدد القوى التي هي في الآت الادراك ان تلك الآلات من شان كل منها الانفعال
بكيفية ينفعل بها الاخرى وليس من شان البعض منها ان يتهيأ لادراك ما يتهيأ لادراكه
البعض الآخر فذلك يوجب تغايرها وتخالفها في الطبائع المسخرة للنفس ومن هذه
الطريقة ايضا قولهم لو كانت القوة الحيوانية اي قوة الحركة والحس الارادية هي بعينها القوة
النباتية لكان النبات متحركا بالارادة لان جسمه ممكن الحركة والقوة المحركة بالارادة موجودة فيه
فاذا وجد الفاعل والقابل يجب حصول الفعل فكان يجب ان يتحرك بالارادة لان التدافع
حاصل له من طلب المنافع ودفع المضار في هذا العالم للاجسام القابلة للاضداد فلما لم يكن
تلك الحركة ثبت ان القوة النباتية التي فيها مغايرة للحيوانية وعورض ههنا بان القوة
الغاذية في كل عضو تخالف الغاذية التي في عضو آخر بالنوع في الماهية عندهم فمن الجائز
ان يكون الغاذية التي في الحيوان مخالفة بالنوع للغاذية التي في النبات فاذن لا يلزم من
قولنا ان الغاذية التي في الشجر غير قوية على الحركة الارادية ان يكون الغاذية التي في الحيوان
غير قوية على ذلك اذ ليس يلزم من عدم اتصاف شيء بصفة عدم اتصاف ما يخالفه
في النوع اقول في الجواب ان القوى الغاذية التي في النباتات والحيوانات وان
كانت متخالفة بالنوع لكنها كلها مشتركة في الجنس ليس اطلاق القوة الغاذية عليها

بالاشتراك

بالاشتراك اللفظي وذلك لان القوى تعرف بافاعيلها فاذا اشتركت الافاعيل في معنى
واحد كانت القوى كذلك فح اذا كانت النفس الغاذية التي في الحيوان مشاركة
للنفس الغاذية التي في النبات وقد زادت عليها بفعل الحس والحركة الارادية فكانت
مشتملة على قوة اخرى كمالية هي مبدا فصلها المميز لها من المشاركات النباتية واما ان
هذه القوى الجنسية والفصلية يمكن ان يوجد بوجود واحد او لا يمكن بل هي انما موجودة
بوجودات متعددة اينما كانت فذلك مطلب آخر وسياق القول في ذلك والحق
عندنا ان النفس هي المدركة بجميع الادراكات لجميع المدركات وهي المحركة بجميع الحركات
الطبيعية والارادية وهذا لا ينافي وجوب توسط هذه القوى المتعددة المتخالفة التي بعضها
من باب الادراك وبعضها من باب التحريك لان القوة العالية لا تفعل الفعل الداني
الا بتوسط الاثر ان المراد للتحريك المكاني والوضعي لا بد وان يكون قوة سارية
في الجسم بخلاف المراد للتحريك المكاني او الوضعي لا بد وان يكون قوة سارية في الجسم بخلاف المراد للتحريك
الشهوي بل الاشتغال الفكري ارفع قدرا من الجسم وان المباشر للادراك مطلقا لا بد وان يكون
قوى مجردة على تفاوت تجردها حسب تفاوت ادراكاتها فالعقلية اشد ارتفاعا واعلى مقاما
والحسية سيما اللمسية منها ادون درجة وان جهوطا من الجميع فاذا كان كذلك فالتحريك
في صدور هذه الآثار المختلفة اما لتعدد قوى متخالفة او لتحقق درجات متفاوتة لذات واحدة
وكل طبقة وجودية حقيقتها وما يترتب عليها متفقة سواء كانت منفصلة عن غيرها او متصلة به
فالغاذية على اختلاف انواعها حقيقة واحدة سواء كانت قائمة على حدة او قوة من قوى
نفس او جزءا من جزء النفس وكذا الآلية على اختلافها طبيعة واحدة سواء كانت

مستقلة كنفس الدود والحراطين فان انفسها الحيوانية هي الآلية بعينها او قوة وجودية من
قوى النفس الحيوانية او الانسانية او جزءا من اجزائها المعنوية وهكذا الحكم في جميع القوى
المدركة والمحركة فكما ان قوة الابصار وان فرض انها متخالفة الانواع في انواع الحيوان لكنها
مشتركة في حقيقة واحدة فكذا قوة السمع والشم والذوق والتغذية والتنمية وغيرها
من القوى الحيوانية سواء وجدت مجتمعة في قوة جامعة لها او متفرقة مثال اجتماع القوى
في قوة واحدة كاجتماع الحواس الخمس الظاهرة في الحس المشترك المسمى في لغة اليونان بنطاسيا
وكذلك النفس الناطقة التي للانسان جامعة مع بساطتها لجميع القوى المدركة والمحركة لا بمعنى ان
تلك الآلات هي المبادي للادراكات والحركات بالحقيقة دون ذات النفس الاعلى
وجه التوسط والاستخدام بل النفس هي حس الحواس كلها والمباشر للحركات الفكرية والطبيعية
والاختيارية لانها ذات مقامات وعوالم ثلاثة العقل والخيال والحس وسيرد عليك
ايضاحه في مستقبل الكلام وليس لقائل ان يقول ان التغذي والنمو لو كانا من افعال النفس
لكانت النفس شاعرة بما يصدر عنها من الاحالة والهضم فكان يجب ان يكون النفس
عالمة بجميع مراتب الاستحالة للغذاء وجميع الاشياء على التفصيل على البديهة والتالي
باطل فعلمنا ان الفاعل لهذه الافاعيل قوة عديمة الشعور بهذه الآثار لا مايجيل يجوز ان
يكون للنفس شعور بهذه الامور الا انه ليس لها شعور بذلك الشعور فلم يستمر لا جل
ان كثرة تغيرات هذه الافاعيل سبب لنسيان النفس لها كما ان الانسان اذا
سمع كلمات كثيرة متوالية سريعة الانقضاء لم يبق في حفظه شيء منها فكذا ههنا
لان ذلك يؤدي الى السفسطة فان تجويز كوننا عالمين بجميع الاستحالات والتغيرات

والحركة

العضو دقا

التي يقع

التي يقع للمواد الغذائية والمواد العضوية التي تستحيل اليها الغذاء مع انا لا نجد الشعور بها من
انفسنا فجاز ان يقال ان العامي عالم بجميع الحقائق وان كان لا يجد من نفسه ذلك
بل بما اقول وهو يحتاج الى تمهيد امور احدها ان العلم قد يكون فعليا وقد يكون انفعاليا
والعلم الفعلي قد يكون سببا للمعلول وقد يكون عين المعلول حتى يكون وجود المعلول بعينه
هو علم العلة به وبالجملة كان الوجود عين الشعور في العلة وفي المعلول فهذا اصل ثم الوجود
قد علمت انه مما يختلف بالشدة والضعف وغاية ضعف الوجود هو ان يكون من باب الهيولى
والحركة والمقدار والعدد واسم العلم لا يقع الا على الوجود الذي هو من باب الصورة لا الذي
من باب المادة وما ينغمر فيها ويستغرق جوهره في غواشيها وقد علمت منا ايضا
ان الجسمية والامتداد المكاني او الزماني امور يشابك فيها الوجود مع العدم والوحدة
مع الكثرة والجمعية مع التفرقة وذلك الاشتباك يمنع عن الحضور الجمعي الشعوري ويكون مناط
المجهولية فهذا اصل آخر ثم ان الشيء قد يكون علما ولا يكون معلوما وقد يكون معلوما ولا
علما ولعبارة اخرى العلم قد يكون انقص من المعلوم والمعلوم اقوى واظهر من العلم به وقد يكون
بالعكس بيانه ان الوجود اذا كان في غاية الجلالة والعظمة فلا يمكن ان يتعقله العقل الا بحسب ما يبدا
على ذاته وان كانت ذاته علما بذاته ومعلوما لذاته كالواجب تعالى وما يقرب منه من العقول
الصريحة فالوجود ههنا علم ولا يكون معلوما لغيره وان الوجود اذا كان في غاية الخسة
والنقص كالهيولى حضور صورته عند العالم ولا يمكن حضور ذاته كالهيولى الاولى وما يقرب منها
فالصورة ههنا اقوى من المعلوم في باب العلم بخلاف الاول والصورة الحاصلة ههنا
علم والمعلوم ليس بعلم وفي الاول المعلوم علم في نفسه وعلمنا به ليس علما به بل بوجه

من وجوهه اذا تقررت هذه الاصول فنقول ان النفس التي لنا اذا فرض كونها مبدأ
لجميع الادراكات والتحريكات الحيوانية والنباتية حتى الجذب والاحالة والدفع لا يلزم من
ذلك ان تكون عالمة بافاعيلها الطبيعية الواقعة منها باستخدام المادة والطبيعة وقولهم
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول حق ولكن العلم بالعلة اذا كان عين وجودها كان
مقتضاه كون العلم بالمعلوم عين وجوده واذا كان وجود المعلول كلا وجوده لغاية النقص
والخسة كان العلم به كلا علم به وهذا معنى قول الفيلسوف المقدم ان الجهل الاول الجهل
بالشيء جهلا هو اشرف من العلم بها وليس جميع افاعيل النفس كالكتابة والمشي
والاكل وساير الافاعيل الاختيارية التي يتقدمها علم وارادة زايدان على النفس فان تلك
الافعال متى لم تتصور اولا للنفس ولم تصدق النفس بفايدتها اصديقا يقينيا او ظنيا
او تخيليا او جهليا لم يصدر عنها فعل شيء من تلك الافعال واما الافاعيل البدنية فليس
حصولها من النفس الا تبعية شعورها بذاتها الذي هو عين ذاتها وتبعية عشقها
لكمال ذاتها المقتضية لشوقها الجبلي لتوابع ذاتها شوقا تابعا للشوق الى مبداها
الاعلى وهذه المنافع وان كانت ربانية لكن ادراكها لا يمكن الا بنور البصيرة والكشف
ولذلك ما خفي على اكثر المتفكرين فضلا عن المجادلين او المقلدين ومما ينبه
على ما ذكرناه ان قوة النفس سارية في جميع الاعضاء بوجوه التصرفات اللايقة
بكل مرتبة من المراتب الحيوانية والنباتية والطبيعية هو انه لو لم تتعلق عناية النفس
بتعديل المزاج وحفظ الاتصال لم تتالم بتغير المزاج عند ادنى تغير من حر او برد او حركة
او تعب او هبوب ريح مشوش الى غير ذلك من الامور التي ليست من الامور النفسانية

كالموفات

كالموفات والمبشرات والانذارات وما يجري مجراها وكذا ينبغي ان لا تتاذى النفس من تفرق
الاتصال والجراحات اذا ما جرت في الحال وكان يجب ان يكون جميع الالام والمكروهات
الواقعة على الانسان من باب خوف العاقبة وخطر المال وسوء الاخرة ولم يكن
المرض وتفرق الاتصال مولما في الحال لكن التوالي باطلة فعلم ان النفس بذاتها موضوعة
لهذه الانفعالات والادراكات لسراية قوتها الى معدن الطبيعة وصارت محلا لهذه
العاهات والالام وعرضة لهذه البليات والامراض بل الموت الطبيعي الوارد عليها من جهة
ورودها الى هذا العالم بعد ذاتها وليس بوارد على محل الايمان والمعرفة بالله واليوم الاخر
وانما يرد على محل الجهل والظلمة والحركة والاستحالة ومن الشواهد الدالة على ان النفس بذاتها فاعلة
لافاعيل الطبيعة من الجذب والدفع وغيرهما ان الانسان اذا اشتدت حاجته الى الاحالة والهضم
والدفع لسبب من الاسباب كما يكون للمريض عند بحرانه فانه يجد نفسه معقوقة عن ساير الامور
الادراكية وما ذلك الا لاشتغال النفس بهذه الافعال واستغراقها فيها فلا جرم تنقطع عن ساير
الافاعيل ثم اذا فرغ عن ذلك رجعت النفس الى مقامها الخاص الذي تفعل الافاعيل
الادراكية والله اعلم **الباب الثالث** في ذكر القوى النباتية وافعالها واحوالها
وفيه فصول **فصل** في اقسام تلك القوى بالوجه الكلي ان القوى النباتية اما ان تكون
مخدومة واما ان تكون خادمة واما التي لها درجة الاستخدام فاما ان تكون فعلها وتصرفها
في الغذاء لاجل الشخص او لاجل النوع اما الاول فهو اما لاجل بقاء الشخص او لاجل تحصيل كماله
اما القوة التي تفعل لاجل بقاء الشخص فهي الغاذية وحدها انها قوة تحيل الغذاء الى مشابهة
جوهر المتغذي لتورده بدل ما يتحلل واما التي تفعل لتحصيل كمال الشخص فهي النامية وهي التي تزيد

الى الثالث

في اقطار الجسم المتغذي على التناسب الطبيعي ليبلغ الى تمام النشو وانما يقع هذا الفعل منه بما يورده
الغاذية زيادة على البدل عما يتحلل فالغاذية تخدم النامية بايراد الغذاء زايدا على القدر الضروري
للبقاء ولكن ليس كل زيادة في الاقطار نموا فان السمن الحادث بعد الوقوف ليس نموا والهزال
في سن النمو ليس ذبولا بل النمو هو الزيادة التي تكون على تناسب طبيعي ليبلغ تمام النشو كما
في سن الشباب ويقابله الذبول وهو النقصان الذي على تناسب طبيعي كما في سن الشيخوخة
فان قلت فالفاعل في السمن والهزال اي قوة من القوى اذ لا بد لكل فعل وحركة من فاعل
ومحرك قلنا الفاعل فيهما ايضا هو تلك القوة لاجل اعداد القاسر لانهما حركتان قسريتان
وقد مر ان الفاعل في الحركة القسرية ايضا طبيعة ذلك المقسور وقوته لكن اسم الطبيعة
انما يقع على تلك القوة اذا كان تحريكها تحريكا بالذات لا بالقسر كذلك فهنا اسم
النامية انما يقع على هذه القوة النباتية اذا كان تحريكها للجسم في تزايد الاقطار تحريكا
طبيعيا لا بسبب قاسر من رطوبة زايدة في السمن او حرارة مفرطة في الهزال ثم ان فعل الغاذية
انما يتم بامور ثلثة الاول تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو
والثاني تصييره جزءا للعضو والثالث تشبيهه به في اللون والقوام وقد يختل بالاول
كما في عدم الغذاء وفي الثاني كما في الاستسقاء اللحمي وبالثالث كما في البرص وغيره
وحكموا بان غاذية كل عضو مخالفة لغاذية العضو الاخر اذ لو اتحدت طبايعها لاتحدت
افعالها وهذا صحيح ولا ينافي في تعددها وتخالفها وحدة الغاذية التي هي تحت الوحدة
النفسية المقتضية لهذه القوى واما الثاني لبقاء النوع فاولهما المولدة وهي التي تفصل
جزءا من فضل الهضم الاخير للمتغذي وتودعه قوة من سنخه وثانيتهما المصورة وهي التي تجد

المنى

المنى الحاصل صورة تكون معدة لقبول القوى والكيفيات باذن الله تعالى واما الخادمة فهي قوى اربع تخدم الغاذية وهي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة
اما الجاذبة فوجودها في بعض الاعضاء كالمعدة والرحم معلوم بالمشاهدة وفي غيرهما معلوم بالقياس
اما الاول فالانسان اذا كان منقلبا حتى يكون راسه الى اسفل ورجلاه الى فوق امكنه
ان يشرب الماء ويزدرد الطعام وحركة الطعام والشراب لكونهما جسمان ثقيلان الى فوق
ليست طبيعية بل قسرية والحركة القسرية اما بجذب جاذب او دفع دافع والاول باطل في
هذا الوضع فبقي ان المعدة تجذبهما بقوة جاذبة فيها وايضا انا نجد المري والمعدة وقت الحاجة الى الغذاء
تجذبان الطعام من الفم وكذا نجدهما عند تناول الاغذية اللذيذة تجذبانها بسرعة حتى ان الكبد ايضا
تجذبها من المعدة للذاذتها وقوتها من طبيعة القوة وايضا متى تغذى الانسان غذاء حلوا او تناول
الغير تجد ان الحلو يخرج اخيرا وذلك لجذب المعدة اياه الى قعرها وكذا حال الرحم في جذب المني
بل الحبل عند خلوه عن الفضول وشدة اشتياق المراة الى الوقاع ولذلك ان قوما من
الفلاسفة سموا الرحم حيوانا مشتاقا الى المني وذلك لشدة جذبه له واما الثاني فنقول
ان الدم اذا تكون في الكبد كان مخلوطا بالفضلات الثلثة الاخر اعني الصفراء والسوداء
والبلغم ثم ان كل واحد منها تميز عن الاخر وذهب الى عضو معين ولولا ان
في كل واحد من الاعضاء قوة جاذبة لذلك النوع من الرطوبة المختلفة لاستحال ان تتميز
تلك الرطوبات بعضها عن بعض بنفسها واستحال ان يختص كل عضو منها برطوبة معينة خاصا
اكثر بها فهذا قاطع في اثبات القوة الجاذبة لجملة الاعضاء واما القوة الماسكة فوجودها
في المعدة والرحم مشاهد بالتشريح وفي غيرهما معلوم بالبرهان اما المعدة فلانها اذا اعطيت

حيوانا غذاء رطبا او يابسا ثم شرحنا في ذلك الوقت بطنه وجدنا المعدة محتوية على غذائه لازمة مضافة له من جميع الجوانب واما الرحم فاذا اجتذب اليه المني من غيرضمامه
انضماما شديدا من جميع الجوانب منطبق الفم بحيث لا يمكن ان يدخل فيه طرف الميل ولو انك شققت من الحيوان الحامل من اسفل السرة الى نحو الفرج وكشفت عن الجسم وجدت
الرحم كما ذكرنا واما الحجة على وجود الماسكة في غيرهما من الاعضاء فهو ان الاجسام الغذائية اجسام ثقيلة لتخلية الارضية والمائية عليها ولا بد في امساكها في زمان الانهضام وهو حركة سيالة
واقحمه لمجذب الى مواضع الاعضاء من قوة ممسكة غير طبيعة الغذاء والشراب لانها لو تركت وطبعها ورقتها لا تقف لطبعها في تلك المواضع المرتفعة واما الهاضمة وهي التي
تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام مهيأ لفعل المغيرة فيه الى مزاج صالح للاستحالة الى العضوية بالفعل وهذه القوة غير الغاذية عند المحققين وقيل في بيان الفرق
بينهما ان القوة الهاضمة تبتدي فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة فاذا اجتذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها
بالعضو فقد بطلت عنه تلك الصورة وحدثت له صورة اخرى فيكون كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان بالتكميل من الطبخ ما لاجله
ياخذ استعداد المادة للدموية في النقصان وللعضوية في الاشتداد وهكذا الى ان يزال الاول في النقصان والثاني في الاشتداد الى ان تبطل الصورة الدموية ويحدث الصورة العضوية فههنا حالتان
هي التي تزيد استعداد قبول الصورة العضوية ولاحقة هي حصول الصورة العضوية فالاولى فعل
الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية فهذا ما قيل في الفرق بين هاضمة كل عضو وغاذيته

واعترض عليه بوجهين الاول ان الهاضمة محركة للغذاء في الكيف الى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما حرك شيئا الى شيء فهو الموصل الى ما يتحرك اليه فالهاضمة هي الموصلة للغذاء الى
الصورة العضوية فاذن الحاصل للفعلين قوة واحدة والكبرى ظاهرة فان ما حرك شيئا الى شيء كان المتوجه اليه غاية المحرك والمتحرك ولمعنى كونه غاية ان المقصود الاصل من الحركة هو ذلك الشيء والثاني
ان هاضمة كل عضو لا شك انها بالطبخ والنضج تفيد المادة زيادة استعداد لقبول الصورة العضوية
ولذلك الاستعداد مراتب في القوة والضعف وليس بعض الدرجات بان ينتسب الى
الهاضمة اولى من الاخر فمتى حصل كمال الاستعداد والغاية فاضت تلك الصورة عن واهب
الصورة واذا تمت هذه الافعال فقد تمت التغذية فلا فرق اذن بين الهاضمة والغاذية
اقول اما الجواب عن الاول فهو ان لكل حركة نفسانية علتان فاعلة وباعثة ولها ايضا
غايتان غاية بمعنى ما انتهت اليه الحركة وغاية بمعنى ما وقعت الحركة لاجله وهما مختلفتان
فلا بد لهما من قوتين فالهاضمة هي التي فعلها كفعل النار ليس الا الطبخ والنضج ووجود الطبخ
والنضج لا يستلزم ان يكون على وجه يكون طريقا الى استعداد قبول صورة مخصوصة هي الصورة
العضوية فالتي تسوق المادة لاجل غرض مخصوص وغاية مطلوبة غير التي تسوقها الى غرض
الا ترى ان في الحركات الحيوانية قوة فاعلة مباشرة للحركة وهي القوة التي تميل بالعضلة
والعضو الى جهة من الجهات لا لغرض وقوة فوقها الفعل الحركة الى حيث يصل الى منتهى
مخصوص او وضع مخصوص وهي الباعثة فالفاعلة القريبة للحركة لها غاية بمعنى الحد
الذي هو من ضرورات الحركة والفاعلة البعيدة المسماة بالباعثة لها غاية اخرى غير
نفس الحد المذكور وهي التي تكون المقصود الاصلي من تلك الحركة ويقع الوصول لاجلها

وهي غير الوصول وان لم ينفك عنه وهذا حال ما نحن فيه فان الحركة للمادة الغذائية
بالطبخ غير الباعثة لحركتها نحو الصورة العضوية على وجه يصلح للشخص المتغذي في كمالاته الشخصية والنوعية
واما الجواب عن الثاني فنقول ان المبدأ الفياض لجميع صور الكائنات وان كان
امرا اشرف واجل من هذه المبادي الفاعلة والباعثة لكن لتعاليه عن هذه التغيرات
والتجددات لا بد في كل فعل جسماني من فاعل مزاول لامتناع صدور هذه الافاعيل
المتجددة المتغيرة عن فاعل ثابت بريء عن التجدد رفيع عن التغير ولو كفى في صدور هذه
التحريكات والتصويرات مجرد الاستعداد للقوابل من غير فاعل مباشر لما احتيج الى اثبات
الطبايع والقوى والنفوس في حرارة النار وبرودة الماء ويبوسة الارض وحفظ المعادن
ونمو النبات وحركات الحيوان بل يكفي الفعالات الالهية على ان كل انفعال في استعداد
في مادة تابع لفعل فاعل لما مر من ان كل قوة وامكان مسبوق بفعل وايجاب وكما لا يمكن
اسناد الانفعالات الكثيرة المختلفة الى قابل واحد من غير توسط جهات متكثرة في
الانفعال كذلك لا يمكن اسناد الافاعيل الكثيرة المختلفة الى فاعل واحد من غير توسط
جهات متكثرة في الفعل وقد مر في مباحث العلة والمعلول ان الفعل الكلي يحتاج الى
فاعل كلي والفعل الجزئي يحتاج الى فاعل جزئي فهذه الكتابة لقصد صدرت عن هذا الكاتب وهذا
التصوير لقصد صدر عن هذا المصور والفعل المحسوس المشار اليه يجب ان لا فاعل محسوس مشار اليه
والفاعل العقلي لم يكن فاعلا بالذات الا لفعل معقول والله ولي الهداية فصل
في فعل الهاضمة في الفضلة المندفعة والاشارة الى وجود الدافعة والتنبيه على تغاير هذه الارابع
ولتعيين الاتها من الاعضاء اما فعل الهاضمة فاعلم ان الغذاء مركب من جوهرين احدهما

صالح لان يتشبه بالمتغذي والثاني غير صالح لذلك فلهاضمة كل منهما فعل خاص اما فعلها
في الاول فما مضى واما في الثاني فلانه تلك الاجزاء اما غليظة او رقيقة او لزجة وفعل الهاضمة
في الاول الترقيق وفي الثاني التغليظ وفي الثالث التقطيع لانه كلما كان الجسم ارق كان
اسهل اندفاعا فلماذا جعلتم التغليظ احد الامور المسهلة للدفع لانا نقول لان الرقيق قد تتشربه جرم
المعدة فيبقى تلك الاجزاء المتشربة فيه ولا يندفع واما اذا غلظت لم تتشربها العضو فلا جرم يندفع
بالكلية واما الدافعة فيدل على ثبوتها امران خاصي وعامي الاول انك ترى المعدة عند القي
كانها تنتزع من موضعها الى فوق حتى يتحرك معها اكثر الاحشاء وترى عند التبرز مثل ما ذكرناه من حركة
الاحشاء عند دفع ما فيها سيما عند الزحير حتى انه قد يخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة
والثاني ان الدم يرد على سائر الاعضاء مخلوطا بالاخلاط الثلثة فيأخذ كل عضو ما يلايمه
فلو لم يدفع ما ينافيه لبقي المنافي عنده ولم يخلص شيء من الاعضاء عن الاخلاط الفاسدة المضرة
واللازم باطل فثبت وجود القوة الدافعة فاذا ثبت وجود هذه الافاعيل الاربعة في البدن
اعني الجذب والامساك والاحالة والدفع فليس لقايل ان يجعل تلك الامور الى قوة
واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار بان تكون تلك القوة جاذبة عند ازدياد الطعام
وما سكة له لعدم الازدياد ومغيرة له عند الامساك ودافعة للفضل المستغني عنه لان
ان الواحد فانه لا يجري في غير الواحد من جميع الوجوه بل لان هذه الافاعيل امور متخالفة اما
متضادة كالجذب والدفع واما منفكة بعضها عن البعض فقد يكون العضو ضعيفا في احد
هذه الاربعة قويا في غيره ولولا تغاير هذه المبادي لاستحال ذلك واما الات هذه القوى
فالقوة الجاذبة التها الليف المتطاول والماسكة التها الليف المورب والدافعة التها

فى الدفع اللّيف المستوى هذا ما قالوه وظاهران المراد منه ان فى معطيات هذه الافاعيل
تحتاج الى تلك الاهاب فان جاذبة كل عضو وما سكه او دافعه تحتاج الى آلة عصبية لا
ان جاذبة كل ذرة من العضو تحتاج الى ليف متطاول وداقعه تحتاج الى ليف مستوى فحاصلها انه مع
ما قيل فيه اما اولا فبان لحم الكبد ليس فيه ليف مع وجود الجاذبة والماسكة والدافعة
فيه واما ثانيا فبان الرطوبة الجليدية تجذب الغذاء وتمسكه وتهضمه مع ان الجرم حاصل
بان ليس فيها ليف اصلا واما ثالثا فبان كلامن ىنطابا اللّيف غير مركبة من اللّيف والا
لتسلسل اللّيفات الى غير النهاية مع ان فيها هذه القوى وآثارها فبان اللّيف المستوى من
ليس فيه ليف متطاول مع انه يجذب وكذا اللّيف المتطاول ليس فيه ليف مستوى مع انه
يدفع الفضل وذلك لما سبق من ان الحاجة الى هذه الآلات فى معطيات الجذب والهضم والامساك
والدفع وجلائلها لا فى رقائقها وجزئياتها المنخرطة فى سلك المعطيات المندرجة فيها
فان الاصناف الثلثة من القوى العظيمة اذا نصف افعالها بالالات الثلث من اللّيف
الحاصلة فى الاوردة لفعل كل منها فعلها بتلك الآلة بالذات وبه يسرى فى مجاور
الفها ولو بالعرض فاذا جذب الوريد الغذاء بليفه المتطاول ترشح منه على جوهر الكبد
وعلى هذا القياس فى سائر المواضع المذكورة فان قلت فى ذلك الدم اما ان يترشح من
اللّيف المتطاول على لحم الكبد مع كون لحمه جاذبا لذلك الدم اولا مع كونه جاذبا له
فان كان الاول فالجذب لا يتوقف على اللّيف وان كان الثانى لم يكن فى العضو قوة جاذبة
قلنا نختار الشق الاول ولم يلزم عدم توقف الجذب على اللّيف فان التوقف حاصل عليه سواء
كان توقفا قريبا او بعيدا فلا بد فى جاذبة كل عضو من ليف موجود فيه او فى حباله كالكبد كالاوردة

وكالرطوبة الجليدية **فصل** فى ان هذه القوى فى بعض الاعضاء مضاعفة وفى حقيقة الغذاء
ومراتب الهضم يشبه ان يكون ما قاله بعض الطبيعيين حقا وهو ان هذه القوى الاربع توجد فى المعدة
مضاعفة فان التى تجذب غذاء البدن من الخارج الى تجويف المعدة غير التى تجذب من جوهر
المعدة الى الغشاء ما يصلح منه لها وكذا التى تمسكه هناك والتى تغيره الى ما يصلح ان يكون
دما وهو الكيموس والتى تدفعه الى الكبد غير التى تمسك فى جوهر المعدة ما يجذب الى ان
الكبد من الدم الصالح للغذاء بالفعل والتى تغيره الى ان يصير غذاء والتى تدفع الفضول منها
وكذلك الكلام فى الكبد لان التغير الى الدم غير التغير الى جوهر الكبد كما ان التغير الى العصارة
غير التغير الى جوهر المعدة والتحقيق ان هذه القوى الموجودة فى جميع الاعضاء على اختلاف جواهرها
هى التى تفعل افعال الغاذية بالذات وهى المحصلة للغذاء تحصيلا اوليا واما المعدة والكبد
فيوجد فيهما تلك الاربع مع اربع اخرى مشبهة بتلك وهى التى تفعل فعلها لا لاعداد ولا تحصيل
الغذاء اولا وبالذات ولا يبعد ان يوجد مثل هذه الاربع المعدة فى غير المعدة والكبد
ايضا كالفم والمرى والامعاء والعروق والطحال والانثيين والمرارة من الاعضاء الخادمة واعلم
ان حقيقة الغذاء ما يقوم بدل ما يتحلل عن الجسم بالاحالة الى نوعه والغذاء اما ان يكون بالقوة
كالحنطة والخبز واما ان يكون بالفعل وهو الذى لم يحتج الى شىء غير الالتصاق وقد يقال الغذاء
على ما صار جزء من المتغذى شبيها به بالفعل والغذاء بالمعنى الاول هو جوهر جسمانى جزئى
لا محة اما الجوهرية فلان غير الجوهر لا يمكن ان يصير جوهرا او جزء جوهر واما الجسمانية فلان
المجردات لا تقبل احالتها واما الجزئية فلان الكلى من الجسم لا وجود له فى الخارج فثبت ان غذاء
كل بدن شخصى جسم شخصى والمشهور ان الغذاء الحيوانات لا يكون من البسيط فلا يتغذى

الا بالمركبات لبعد المناسبة فى البسيط وقربها فى المركب والاتفض هذا بالنبات كما توهم
هذا ما ذكروه والتحقيق يحتاج الى بسط اخر من الكلام لا يناسب طور هذا الفن اسماع الانام والاشارة
اليه ان كل جوهر طبيعى او نفسانى امر واحد بالفعل لانه موجود بالذات وكل موجود بالذات
وكل واحد بالفعل كثير بالقوة لسوحدة بالفعل وكل واحد بالفعل وليس وجود كثير بالقوة فضلة الغذاء واحد بالفعل
كثير بالقوة فالاجسام النباتية والحيوانية كل منها واحد بالفعل وليس وجود العناصر فيها بالفعل
بل بالقوة فليس معنى التغذية عندنا مداخلة الجسم المسمى بالغذاء الجسم المتغذى بدلا ما يتحلل ولا
معنى النمو عندنا ازدياد مقدار الجسم بمداخلة الاجسام الخارجة فيه بل مجاورة الاجسام الرطبة
المناسبة للجسم الحيوانى والنباتى مما لا يعد لان ينقص من القوة النفسانية ما يبقى به مقدار الشخص
او يكمل لقدر الحاجة فى كل وقت فالحركة الكمية الحاصلة للاجسام النباتية عبارة عن توارد
المقادير على وحدة الاتصال والاستمرار من القوة الفاعلة على المادة القابلة كما سبق ولو كان التغذى
بمداخلة جسم غريب لم يكن المتغذى فى كل وقت جسما واحدا شخصيا باقيا بعينه ولكذا
لو كان النمو بزيادة مقدار ما يورد المبدل على مقدار ما يتحلل لزم ان لا يكون موضوع الحركة فى النمو
شيئا واحدا شخصيا وكذا القياس فى الذبول بل الامر كما اومانا اليه ومما يجب ان يعلم
ان الكمال المتغذى بالغذاء كالكمال المتعلم بالعلم والعقل بالقوة بالمعقول بالفعل وكما ان المعلوم
سواء كان محسوسا او معقولا قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل والذى هو كمال الحس هو ما كان
محسوسا بالفعل كالصورة الحاصلة فى الحاسة لا التى فى المواد الخارجية من الالوان والاصوات والطعوم
والروايح وكذا الذى هو كمال للقوة العاقلة هو ما يكون معقولا بالفعل من الصور العقلية الموجودة
للعقل بالفعل لا التى فى الخارج من الافلاك والحيوان والنبات والارض وغيرها واذا علمت بان الجميع

ان المحسوسات بالفعل هى متحدة بالجوهر الحساس وكذا المعقولات بالفعل لا بد وان يكون متحدة
بالجوهر العاقل فالكامل عين ما يكمل به والحساس نفس ما يحس به والعاقل عين ما يكون معقولا له
فهكذا المتغذى عين الغذاء بالفعل دون الغذاء بالقوة فالحنطة مثلا فيها قوة بعيدة للتغذية
والكيلوس الحاصل منها فى المعدة اقرب منه بحسب القوة ثم الكيموس الحاصل فى الكبد ثم الدم
الحاصل فى العروق اقرب بحسب الاعداد للغذائية من كل ما سبق فالذى يتصل بالعضو ويصير لحما
او عظما او عضوا اخر هو الغذاء بالفعل وهو بعينه العضو المتغذى فالغذاء والمتغذى شىء واحد بحسب
لا يتغاير ان الا بضرب من التحليل حيث يعتبر العقل ذلك الشخص المتغذى او العضو المتغذى
وتارة باعتباره فى نفسه عند خلوه عما يرد عليه من الكمال وتارة باعتبار تمامه وكماله الحاصل له
فى نفسه بحسب انفعال وحركات معدة لذلك الكمال كالحال فى استكمال النفس بالصور
العلمية الكمالية على ما بيناه ومن دقائق ما يقع به الاستبصار فى هذا المقام وقوع مراتب
الهضم فى الغذاء على وزان مراتب التجريد فى التعقل **فصل** فى مراتب الهضم وان
للهضم اربع مراتب اعلم انه لا بد للحيوان وكذا الانسان ما دام فى عالم الدنيا والطبيعة الحسية
من غذاء يتبعه المتغذى صورة ومادة وذلك لان هذه الاجسام دائمة الاستحالة والذوبان
ثم لكل عضو حصة من الغذاء يناسبه وليس كله لوجد مراتب النضج والاستحالات ولتصفيته عن
القشور والفضول بالقوة الغاذية التى فى البدن بمنزلة القوة العاقلة فى النفس فمادة الغذاء
اذا اوردت فى البدن وحضرت عند المتصرف غاذية النفس فتصرف فيها احالتها فى
مراتب الهضم بقواها المسخرة لهذا الامر ومدبرتها الصنعة طبيعية تشبه صنعة الكيميا خالصة عن شوائب
الغش والغل مصفاة عن الفضول مقشرة عن القشور فى اربع مراتب للهضوم والاحالات

احد بها فی المعدة وابتداء هذا الهضم من الفم بدلیل ان الحنطة الممضوغة تفعل فی انضاج الدمامیل
والجراحات ما لا تفعله المطبوخ بالماء وتمام هذا الهضم عند ما یرد علی المعدة وینضج بحرارة
جهنم المعدة التی اذا قیل لها هل امتلأت فتقول هل من مزید فیتخلص من ذنوب الفضلات
بید زبانیة القوی المتصرفة بهذا التهذیب والتهذیب للخارج عن طاعة الله السعید عن الفواید
الجمیعة العدالیة المنحرف عن صراط الله المستقیم من الطبقة المدبرة لاجسام علی منهج الحکمة
الالهیة فیصیر شبیها بماء الکشک الثخین وهو المسمی بالکیموس والمرتبة الثانیة
اذا تم ما فعلت هذه القوی به فی هذه الطبقة السفلی وفرغت من افاعیلها المأمورة
بفعلها ارتفع قلیلا عن الطبقة الهاویة المظلمة الی طبقة اخری هی الکبد فوقع بعد ذلک
بید قوی وسدنة اخری من هذا الصنف فعملت فیه شبه العمل السابق من الطبخ والاذابة
فانهضم فی الکبد مرة اخری وسقط منه بعض ما بقی من الاکدار والفضول فصار اخلاطا اربعة
متمیزة بعض تمیز ومخلوطة بعض تخلیط خلطوا عملا صالحا واخر سیئا لخروجها عن تمام التعصی
عن الطاعة الالهیة وقربها عن الصلاح والانقیاد لامر الله ثم ان اصلح هذه الرفقاء الاربعة
هو الجوهر المسمی بالدم فوقع قسط منها فی مسالک العروق المسماة بما ساریقا الی باب
القلب وسلک سبیل الطاعة للنفس واشتغل فی بیت القلب بالریاضة والمجاهدة والتصفیة
قدرا صالحا من الزمان حتی صلح لکسوة القبول وخلعة الصورة النفسانیة وتوزع ما بقی
منه نافذا فی العروق علی الاعضاء فینهضم مرة اخری ویتشبه بالاعضاء بعد اخراج الفضول
الباقیة منه وکل قسط من الدم یتشبه بعضو خاص فیتصل به ویحشر الیه کما یحشر ذلک
القسط الصالح منه الی القلب کل الی شبهه واقسام الفضول اربعة بعدد اقسام الهضم

بعض الهضم

فضلة الهضم الاول الذی فی المعدة البراز وهو یندفع من الامعاء وفضلة الهضم الثانی
اکثرها البول ویندفع من المثانة وباقیه یندفع من الطحال والمرارة وفضلة الهضم الثالث
یندفع بالعرق وما یجری مجراه من الفضول المندفعة من منافذ محسوسة کالانف والاذن
والعین کما فی الدموع او غیر محسوسة کالمسام وفضلة الهضم الرابع یندفع بعضها بالمنی
ویخرج بعضها بما ینبت من زواید البدن کالشعور والاظفار والاوساخ وما یدفعه
الطبیعة کالاورام المنفجرة وغیرها **فصل فی تحدید القوة الغاذیة والنامیة** حتی
یجب التعقیب قد علمت من طرقنا ان الحدود قد یکون للمهیات وقد یکون للموجودات والفرق
بین المهیة والوجود امر قد فرغنا من بیانه والحد للمهیة لا یکون الا باجزائها کالجنس والفصل والحد
الوجود لا یکون بالاجزاء اذ الوجود لا اجزاء له فهو اما بالفاعل والغایة ان کان تاما او بالفعل ان کان
ناقصا لما اشرنا سابقا ان حد الوجود وبرهانه شیء واحد وبرهان اللم اقوی من برهان
الان اذا تقرر هذا فنقول کل قوة من القوی فرد من الوجود لبساطتها والقوی قد یعرف
بافاعیلها فالقوة الغاذیة یعرف بما یصدر عنها فیقال هی التی تحیل الغذاء الی مشابهة
المتغذی لتخلف بدل ما یتحلل فنقول فی بیان هذا الحد ان کل قوة لا بد من مبدأ التغیر فی العالم
فذلک التغیر له صورة ومادة وللفاعل فی فعلها غایة فالصورة ههنا هی الاستحالة الی مشابهة
المتغذی والمادة ههنا هی الغذاء والغایة تخلف البدل للمتحلل فکأنا قلنا القوة الغاذیة
تفعل الفعل الفلانی فی المحل الفلانی للغایة الفلانیة واما النامیة فقد ذکر فی حدها انها الزائدة
فی اقطار الجسم الطبیعی لیبلغ تمام النشو علی التناسب الطبیعی زیادة فی الاجزاء الاصلیة
فقولنا الزائدة فی اقطار الجسم احتراز عن الزیادات الصناعیة فان الصانع اذا اخذ مقدارا

من الشمعة فان زاد علی طوله وعرضه نقص من ثخنه وبالعکس وقولنا علی التناسب الطبیعی
احترازا من الزیادات الغیر الطبیعیة مثل الاستسقاء وسایر الاورام وقولنا لیبلغ تمام
النشو احتراز عن السمن وقولنا زیادة فی الاجزاء الاصلیة تنبیه علی العلة الحقیقیة للفرق
بین السمن والنمو وذلک لان النمو حرکة فی جواهر الاعضاء فلا جرم القوة المحرکة تمدها وتزیده
فی جواهرها واما السمن فانه زیادة حاصلة عند اخلال الاجسام الغریبة فی الاعضاء کانها
الملتصقة بها ثم ان التغذی والنمو تمامان بامور ثلثة الاول تحصیل غذاء شبیه بالمتغذی
والنامی فی المهیة بالقوة والثانی الصاقها بها علی ما هو المشهور والثالث تشبیهها
بهما بالفعل ثم ان کان المقدار الوارد علی جواهر الاعضاء الاصلیة مساویا بالمتحلل منها
فذلک فعل الغاذیة وان کان ازید فذلک فعل النامیة وعند هذا القایل ان یکون
ویقول ان الغاذیة والنامیة قوة واحدة ولا فرق بینهما الا ان الغاذیة تفعل هذه الامور بمقدار
ما تحلل والنامیة تفعل ازید مما تحلل فالتفاوت بینهما بالکمال والنقص فان القوة
اذا کانت قویة علی فعل کانت قویة علی مثله فاذا کان الجزء الزاید مثلا للجزء الاصلی
وکانت الغاذیة قویة علی تحصیل الجزء الاصلی وجب ان یکون قویة علی تحصیل الجزء الزاید
عند ما کانت شدیدة القوة فعلی هذا القوة الغاذیة هی المنمیة الا انها فی ابتداء الامر یکون
قویة فیکون وافیة بایراد بدل الاصلی ما زیادة جمیعا وبعد ذلک تضعف فلا تورد الزیادة
بل تورد الاصل ومما یدل علی ذلک ان القوة الغاذیة فی سن الانحطاط والذبول تورد
اقل مما تحلل وقد کانت فی سن الوقوف تورد مثل ما یتحلل فیکون ایرادها وقت
الوقوف اکثر من ایرادها وقت الذبول فاذن القوة الواحدة جاز ان یختلف ایرادها

بالزیادة والنقصان

بالزیادة والنقصان هذا شک قوی اقول جوابه ان اختلاف الحالات الطبیعیة یدل علی اختلاف
لکن غایة القوة الغاذیة یخالف غایة القوة المنمیة فهما قوتان متغایرتان بیان ذلک
ان غایة فعل الغاذیة فی ایراد البدل سد الخلل الواقع من التحلیل الا تری ان الحیوان
لا یطلب الغذاء الا لاجل استیلاء حرارة الجوع علی المعدة والبدن علی التحلیل فعند ذلک
یشتهی الطعام وغایة فعل النامیة تمدید الاعضاء علی نسبة مخصوصة ولیس ان زیادة ایراد
البدل علی ما یتحلل فی کل وقت توجب زیادة النمو ولا اصل النمو فرب وقت
کان ایراد الغذاء اکثر وفعل النمو اقل ورب وقت کان بالعکس فانا قد شاهدنا
کثیرا ان بعض الغلمان والجواری فی زمان البلوغ الذی کان مرضا شدیدا
تعطل الغاذیة عن فعلها ومع ذلک ینمو بهذا المرض نموا بالغا ویطول قامته طولا مفرطا
بالقیاس الی ما سبق من الزمان فاذن حیث وقع التخالف فی مقتضی هاتین القوتین ولو
فی بعض الاوقات علم انهما متغایرتان ذاتا لا بمجرد الشدة والضعف اذ لو کان التفاوت
بمجرد الکمال والنقص لما وقع التخالف الا بذلک لکن التخالف قد یقع بالعکس من ذلک
یعنی قد یقوی النمو وینقص التغذیة وقد یقوی التغذیة وینقص النمو فهما متغایرتان ذاتا والتغایر
فعلا وغایة قد ثبت بما ادعیناه **شک وتبصرة** ان من الناس من ادعی ان الغاذیة
نار واحتج علیه بان الغاذیة تغتذی والنار تغتذی فالغاذیة نار وهذا مع فساد صورة
القیاس حیث وقع الانتاج من الموجبتین فی الشکل الثانی باطل فلا نسلم ان النار تغتذی فقلنا
ان النار لا تتغذی بل تتولد وتصعد بطبعها واذا صعدت استولی علیها الهواء البارد
فافسدها فلیس هناک نار واحدة متغذیة نعم فعل الغاذیة یشبه فعل النار فی النضج

والاحالة ومن الناس من ذهب الى ان في الاعضاء فرجا يملاؤها القوة النامية وهو
باطل كما مضت الاشارة اليه فان ملاء الفرج لا يوجب نمو الاعضاء وليس ما ذكره الشيخ في الشفاء
وصوبه بعض الفضلاء من ان القوة النامية تفرق اتصال العضو وتدخل في تلك المسام الاجزاء الغذائية
وهكذا القول في الاغذاء مرضيا عندنا وذلك لان تفرق الاتصال مولم بالذات فيستحيل ان يكون
الطبيعة او النفس تفعل فعلا طبيعيا حقيقيا او اضافيا بالذات لطبيعة الجسم الذي هو فيه بحيث
يوجب دوام الالم لو كانت هناك قوة مدركة وكان الادراك به حاصلا بالفعل كما مر ذكره
في مبحث ان تفرق الاتصال مولم بالذات وذلك لان القوة الواحدة لا تفعل ولا تقتضي اثرين
متنافيين بل الحق كما شيد اركانه من ان النمو حركة متصلة في الكم والحركة معناها خروج الشيء
من القوة الى الفعل على التدريج ومعنى التدريج ههنا ان يكون المتحرك في كل آن فرد حد من
المقولة فليس في حركة النمو مقدار ثابت ومقدار آخر وارد عليه سواء كان بالملاصقة او بغير الملاصقة

فصل في سبب وقوف القوى كالنامية والغاذية وضرورة الموت ولنذكر اولا
ما وضع الاحتجاج به من القوم في هذا الباب ثم نذكر قاعدة كلية من العلم الالهي والفلسفة الكلية افاد الله
ينكشف بها هذا المطلب وتحقيقه فالذي ذكروه في وقوف النامية ان الابدان مخلوقة من الدم
والمني فلا محالة يكون كل مولود جسما رطبا كما شاهد في الاجنة التي في بطون امهاتها ثم لا يزال ينحو
على الجفاف يسيرا يسيرا وقد عرفت ان النمو لا يحصل الا عند تمدد الاعضاء وذلك بنفوذ الغذاء
في المسام كما هو المشهور وذلك لا يمكن الا اذا كانت الاعضاء لينة فاما اذا صلبت وجفت لم يمكن
ذلك فلا جرم يستمر النمو من اول الولادة الى الوقت الذي تصلب فيه الاعضاء وحينئذ يقف الى النامية
هذا ما ذكر في سبب وقوف النامية واما الذي قالوه في وقوف الغاذية وحلول الاجل فوجوه الاول

ان القوة الغاذية قوة جسمانية فلا يكون افعالها الا متناهية وهذا منقوض بالنفوس
الفلكية لانها قوى جسمانية سيما عند اصحاب المعلم الاول القائلين بان نفوسها قوى منطبعة
في اجرامها مع انها غير متناهية الافعال عندهم والذي وقع الاعتذار من الشيخ الرئيس عن ذلك
انها وان كانت جسمانية لكنها لما يترشح عليها من نور العقل المفارق يكون قوية على الافعال
الغير المتناهية فكذلك يكون يمده ويفيض اليه فعال اذا جوزت ذلك فلم لا يجوز ان يكون القوى البدنية
وان كانت متناهية الا انها تقوى على افعال غير متناهية لما يترشح عليها من انوار العقل المفارق
فاجاب عنه ان ذلك يمتنع لكون البدن مركبا من الطبائع المتضادة فقد علم من هذا الجواب
ان التعويل على مجرد وجوب التناهي في القوى الجسمانية غير صحيح فلينظر الى مآل التعويل على كون البدن
مركبا من الاسطقسات ونحقق ما في هذا الوجه فنقول الوجه الثاني ما ان الشيخ ذكر في القانون ان
الرطوبة الغريزية لعدم حسن الوقوف لا بد وان تاخذ في الانتقاص المتادي الى الاضمحلال بالكلية
وذلك لاستيلاء الحرارة على الرطوبة الغريزية بالتحليل ومتى انحلت الرطوبة فلا بد من انطفاء الحرارة
الغريزية فحينئذ يحصل الموت وانما قلنا ان الرطوبة لا بد وان تاخذ في الانتقاص لامور ثلثة
احدها استيلاء الهواء المحيط بها وهي الحرارة بها يفني الرطوبة وثانيها معاونة الحرارة الغريزية من داخل
على ذلك وثالثها معاضدة الحركات البدنية والنفسانية فان قيل لم لا يجوز ان تورد الغاذية
بدل ما يتحلل من الرطوبات قلنا ههنا ان هذه القوة تورد في سن الكهولة مثل ما كانت
تورد في سن الشباب الا ان المتحلل وقت الكهولة اكثر من المتحلل وقت الشباب واذا كان
كذلك لم يكن ما تورده الغاذية في هذا الوقت مساويا لما يتحلل بل اقل منه فلا جرم يشتهر الى
النقصان وذلك يؤدي الى الفساد والبطلان والحاصل انه كلما كان السن اكبر كان ما يتحلل من

المجففات الثلثة اكثر فكان الجفاف اكثر وكانت الحرارة اقل وكان ضعف الغاذية اكثر واستمرار
ذلك مما يؤدي الى انطفاء فيعرض الموت ويمكن ان يجود السائل ويقول ان مقدار التحلل
كان في زمان الشباب مساويا بالمقدار الوارد في وقت الشباب فان لم يكن مساويا له
في وقت الكهولة لكان اما لان المحلل صار اقوى فصار التحليل اكثر او لان الغاذية صارت ضعيفة
فصار الغذاء الوارد اقل والاول باطل لان المحلل ليس الا الامور الثلثة المذكورة وهي الحار الداخلي
والحار الخارجي والحركات البدنية والنفسانية وهذه الاسباب الثلثة كان وجودها في زمان الشباب
مثل وجودها في زمان الكهولة واذا لم يزد المحلل استحال ان يزداد التحلل والثاني ايضا باطل لان
الغاذية لا يصير ضعيفة الا لنقصان الحرارة ولا ينقص الحرارة الا لنقصان الرطوبة فاذا جعلنا انتقاص
الرطوبة بسبب ضعف الغاذية لزم الدور وهو محال وما قيل ان المحلل وان كان وقت الكهولة هي الامور
الثلثة التي كانت موجودة في زمان الشباب ولكن مدة تاثيرها في زمان الكهولة اطول من مدة
تاثيرها في زمان الشباب وذلك لان الضعيف قد يكون اقوى اثرا من القوي اذا كان اطول مدة
من الاخر واذا كان كذلك فاسباب التجفيف تاثيرها في الكهل ادوم من تاثيرها في الشباب فالجفاف
فيه اكثر منه في الشباب فكلام لا حاصل له لان دوام العمل كما هو حاصل في سبب الجفاف كذلك حاصل
في السبب المورد للغذاء فكما ان دوام فاعل التجفيف يعطي زيادة الجفاف فكذلك دوام فاعل التغذية
يعطي زيادة الرطوبة الغاذية المزيلة للجفاف وقريب من هذا الوجه بالنقل عن بقراط ان
مثل الحرارة الغريزية في المني اذا وقع في الرحم يشبه مثل حرارة التنور في الرغيف الذي يلصق
به فان حرارته تفعل في ظاهره حتى يحدث او لا شيء كالقشر ثم تعمل في الباطن من تلك القشرة
والتنور حتى يحصل النضج وكذا الحرارة التي في المني يحصل له او لا قشرا ثم تعقبوا تلك الحرارة تجب مقدار

بدن المولود وينبسط فيه حسب انبساطه في الطول والعرض والعمق كما كلما كانت الرطوبة في جوهره
قليلة استكملت صورته بفعل المصورة في ستة اشهر وما كانت الرطوبة في جوهره فرسة
غالبة تمت الصورة في زمان اكثر حتى يبلغ زمان الحمل في الكثرة حسب زيادة الرطوبة التي تلمتانه
واربعة ايام فالمولود يولد والرطوبة غالبة عليه ولذلك لا يقدر على الانتصاب والانبعاث في الحركات
ثم لا يزال الحرارة الغريزية التي جعلها الباري مركوزة فيه عاملة في تجفيف رطوبات الاعضاء رويدا رويدا
رويدا فيصير فيه اولا تهيؤ للقعود والجلوس ثم للانبعاث من غير انتصاب ثم للقيام ثم للمشي على
تقليل الرطوبات ومن هذا الباب يتفاوت اوقات المشي في الاطفال لاشغاء ما يقوم به ويحصل
الموت فسبب الموت بعينه سبب الحيوة وذلك لانه لو لم يكن الحرارة غالبة على الرطوبة لم يحصل الحيوة
ثم لزم من غلبة الحرارة على الرطوبة فناء الرطوبة ومن فناء الرطوبة فناء الحرارة وكان بتقدير الله سبحانه
الحرارة بحسب استيلائها على الرطوبة سببا للحيوة اولا وللموت ثانيا هذا ما نقل عنه في شرح القانون
وقد مر ما فيه فتامل فانه موضع تامل فانه بعد الاستقصاء يعرف صحة ارجاعه الى ما سنحققه
الوجه الثالث ما وجدناه في كلام المحققين وهو ان السبب الموجب للموت في جميع الحيوانات
هو ان البدل الذي تورده الغاذية وان كان كافيا في مقابلة بدل ما يتحلل وفاضلا على
الكفاية بحسب الكمية لكن غير كاف بحسب الكيفية وبيان ذلك ان الرطوبة الغريزية والاصلية انما
تكونت وتنضجت في اوعية الغذاء اولا ثم في اوعية المني ثانيا ثم في الارحام ثالثا والتي
توردها الغاذية لم تختمر ولم تنضج الا في الاولى دون الاخرين فلم يحصل امتزاجها وما يصل الى
مرتبة المبدل عنها فلم يقم مقامها كما يجب بل صارت قوتها انقص من قوة الاولى لكن انقص
زيت سراج وارد بدله ماء فما دامت الكيفية الاولى الاصلية غالبة في الممتزج على الثانية

الكيفية كانت الحرارة الغريزية آخذة في زيادة الاشتعال موردة على الممتزج اكثر مما تحلل فينمو الممتزج
ثم اذا صارت مكسورة السورة لظهور الكيفية الثانية وقفت الحرارة الغريزية وما قدرت على ان تورد
اكثر مما تحلل واذا غلبت الثانية انحط الممتزج وضعفت الحرارة الى ان لا تبقى اثر صالح الكيفية الاولى
فيقع الموت ضرورة وظهر من ذلك ان الرطوبة الغريزية الاصلية من اول تكونها آخذة في النقصان
بحسب الكيفية وذلك هو السبب الموجب لفساد الممتزج وعلم منه ان الغاذية لو كانت غير متناهية
وكانت دائمة الايراد لبدل ما تحلل على السواء لا بمقدار واحد بل بمقدار ما تحلل لما كان البدل
يقاوم المبدل من حيث الكيف وان قاومه من حيث الكم اقول هذا الوجه ايضا ضعيف اقناعي
لوجوه الاول انا لا نسلم ان مزاج المني اقوى واشرف من امزجة المواد الحيوانية التي تكونت بعده
اذ لو كان مزاجه اعدل واشرف لكانت الكمالات الفائضة فائضة عليه في الابتداء
فيكون ذا حيوة ونطق واللازم ظاهر البطلان الثاني ان مادة المني غير موجودة في بدن الحيوان
بالجزئية حتى يكون الممتزج بعضه على مزاج المني وبعضه على مزاج الوارد بدلا عما تحلل حتى يقال ان
مزاج المني اقوى في الكيف من مزاج الوارد عليه ضعيف الثالث انا لا نسلم ان مبنى جودة النضج
والهضم وقوة المزاج ان يكون حصوله في تلك الاوعية اقرب من مزاج الغذاء وجوده في غير تلك
المواضع ويكون احكم واقوى مما يكون فيها كما شاهد في الحيوانات التي يحصل بعضها لا بالتوالد
بل بالتولد ومع ذلك يكون مزاج كثير مما يتكون بهذا الوجه اقوى من الذي يتكون بطريق
التوالد فعلى هذا يجوز ان يكون مزاج ما يورد القوة الغاذية من البدل اقوى واحكم من مزاج
ما ينقص بالتحليل من المبدل عنه فلم تقم حجة على ضرورة الموت فهذه هي وجوه ثلثة ذكرها
في ضرورة الموت مع ما يقدح لها وقد اشار الشيخ الى هذه الوجوه الثلثة في كتاب الالهيات

قوله

بقوله ثم يجب ان نعلم ان الحرارة بعد سن الوقوف تأخذ في الانتقاص لانتشاف الهواء المحيط
بمادتها التي هي الرطوبة ومعاونة الحرارة الغريزية من داخل ومعاضدة الحركات البدنية والنفسانية
الضرورية في المعيشة وعجز الطبيعة عن مقاومته ذلك دائما فان جميع القوى الجسمانية متناهية
كما برهن عليه في العلم الطبيعي فلا يكون فعلها في الايراد دائما ولو كانت هذه القوة غير متناهية
وكانت دائمة الايراد لبدل ما تحلل على السواء بمقدار واحد لكن لما كان التحلل ليس بمقدار واحد
بل يزداد دائما كل يوم لما كان البدل يقاوم المتحلل ولكان التحلل يفني الرطوبة فكيف والامر
متظاهر على هيئة النقصان والتراجع واذا كان كذلك فواجب ضرورة ان يفنى المادة
فيطفى الحرارة وخصوصا اذ يعين على اطفائها السبب المعجز للمادة من الاخذ وهي الرطوبة الغريبة
التي يكثر لا محالة لعدم الهضم فتعين على الطفاء من وجهين احدهما بالخنق والغمر والآخر بمضادة
الكيفية لان تلك الكيفية بلغمية باردة وهذا هو الموت الطبيعي انتهى فقوله ثم يجب ان نعلم الى قوله
ومعاضدة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في المعيشة اشارة الى الوجه الثاني وقوله
وعجز الطبيعة الى قوله فلا يكون فعلها في الايراد دائما اشارة الى الوجه الاول وقوله وخصوصا (ولو كانت هذه القوة الى قوله)
اذ يعين على اطفائها الى آخر الكلام اشارة الى ثالث الوجوه الثلثة الوجه الرابع انه لو لم يعقب
الشخص الناس بلا نهاية لكان القوم الذين سبقونا بالوجود قد افنوا المادة التي منها نتكون
فلم يبق لنا مادة يمكن ان نوجد ونتكون منها ولو بقيت لنا مادة لم يبق لنا مكان ورزق
وان قيل يبقى نحن والذين بعدنا على العدم دائما او يبقى الاولون على الوجود دائما دون
اللاحقين فذلك مناف الحكمة اذ ليس لاحد دوام الوجود اولى من الآخر بل العدل يقتضي ان يكون لكل
حظ من الوجود فوجب ان يموت السابق بالوجود ليكون للوجود المتأخر امكان وهذا الوجه

ايضا اقناعي ضعيف لانه لا يدل على وجوب الموت لكل احد الوجه الخامس انه لو لم يكن الموت
واجبا لجاز ان يبقى الظالم المتحكم في الدنيا دائما فيدوم شره وافساده ولم يطمع المظلوم
في الخلاص من ظالمه وذلك لا محالة مؤد الى الفساد وهذا الوجه ايضا ضعيف لا يقتضي وجوب الموت
لكل من في الدنيا ووجود الظالم لا يخلو من مصلحة وكما جاز دوام نوع الظالم وظلمه في هذا العالم
كما ترى ونعلم فليجز دوام شخص او اشخاص منه ومكافاة المظلوم يمكن بطريق آخر غير موت الظالم الوجه
السادس انه لو لم يكن الموت والمعاد واحسن (?) كان الاتقياء والاخيار اشقى الناس لانهم يكونون قد
تركوا اللذات في الدنيا من غير عوض وذلك مما يدعو الى الفسق وارتكاب اللذات والاعراض
عما سواها وهو لا محالة شر وفساد وهذا الوجه ايضا كالوجهين السابقين من الاسباب الغائية للموت
وليس شيء منها سبب فاعلي ولا سبب غائي بالذات وكلامنا في السبب الذاتي الذي يصلح ان يكون
وسطا في البرهان وهو اما سبب فاعلي قريب كما في العلم الطبيعي واما سبب غائي او فاعل بعيد كما في العلم
الالهي والوجوه الثلثة ليست من الاسباب الفاعلية القريبة للموت ولا من الاسباب الغائية الذاتية
بل العرضية اللاحقة والعرضي اللاحق لا يصح كونه مبدأ للبرهان بل للخطابة وما يشبهها وانما قلنا ان تلك
الامور من توابع غاية الموت لا عينها لان غاية الموت الحقيقية وجود النشاة الباقية ووصول
النفوس الى منازلها الذاتية ودرجاتها او دركاتها في السعادة او الشقاوة ولا لاجل ان مادة
الارض يبقى لسكون الباقين بموت السابقين ولا لان المظلوم ينتصف من الظالم وينتقم منه ولا لان الصلحاء
والاتقياء يصل اليهم عوض آلامهم ومحنهم في الدنيا بل هذه من التوابع اللاحقة لغاية الموت فاذا علمت
ضعف هذه الوجوه فلنذكر وجها قاطع الدلالة لضرورة الموت وهو ان الموجودات الممكنة
بحسب الاحتمال العقلي اما مبدعة او كائنة وبعبارة اخرى اما تامة او ناقصة والمبدع لا محالة باق

لبقاء

لبقاء سببه الفاعلي او الغائي واما الكائن فكل كائن فاسد لان ما هو سببه التام لم يدخل فيه الحركة
والزمان وكل حركة لا بد من انقضائها وعند انقضاء السبب او جزئه لا بد وان ينعدم المعلول المسبب فلا محالة
جميع ما هو كائن فاسد ولا شك ان ابدان الحيوانات من الامور الكائنة المتجددة فلا محالة انها فاسدة (?)
ويعرض لها الموت ثم نقول الموجودات التامة باقية لانها لم يوجد لان يكون مادة او وسيلة لموجود
آخر ولذلك انحصر نوعها في شخصها واما الموجودات الناقصة فهي خلقت بالطبع لان يكون عنها موجود آخر
فهي اسباب معدة لموجودات اخرى فلو فرض دوامها لم يكن ناقصة بل تامة وقد فرضت ناقصة
هف واعلم ان الموت طبيعي لا لاجل ان الاجسام لا يحتمل الدوام لما عرفت انها ممكنة الدوام على
سبيل التبدل والامداد الموافق ولا لاجل ان القوة الغاذية لا تورد الغذاء دائما لحفظ الكيفية او
الكمية لما عرفت من ضعف هذه الوجوه واشباهها بل لان القوى والنفوس دائمة التوجه والارتحال
من مرتبة في الوجود الى مرتبة اخرى وقد بين في العلم الالهي اثبات الغايات للحركات والافعال
الطبيعية وقد برهن في مباحث العلل على ان الغاية الحقيقية التي يترتب على الفعل لا بد وان يستكمل بها
ذات الفاعل بذاته وجوهره فالغاية بالحقيقة هي راجعة الى الفاعل والغاية العرضية هي التي من توابع
الغاية الحقيقية من المنافع المترتبة عليها كحصول الولد للقوة الشهوية وحصول اللطائف (?) للقوى الفلكية
وهذه غايات عرضية والغاية الحقيقية اما للقوى النباتية فمصيرورتها غذاء الحيوان واما القوى الحيوانية
فحصول الاغذية ونحوها للانسان واما القوى الانسانية فغاية القوة المحركة البدنية تحصيل مادة
الغذاء والنماء للبدن وغاية القوة المدركة تحصيل مادة القوة العاقلة او القوة النفسانية من المتخيلات
والموهومات واوائل العقليات فالنفس الانسانية اذا خرجت من القوة الى الفعل اما
في السعادة العقلية الملكية او في الشقاوة الشيطانية او السبعية او البهيمية انتقلت

عن هذه النشأة الى النشأة اخرى بالطبع واذا ارتحلت عن البدن عرض الموت وهذا هو الاجل
الطبيعى المشار اليه فى الكتاب الالهى كل نفس ذائقة الموت وهو غير الاجال الاخترامية التى تحصل من
الاسباب الاتفاقية والقواطع القسرية وبالجملة الموت طبيعى للبدن ومعناه مفارقة النفوس من
مفارقة فطرية وتركها اياها للبدن لخروجها من القوة الى الفعل بحسب نشأة ثانية وهى اما
سعيدة فرحانة مسرورة بذاتها كالملائكة واما شقية محترقة بنار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة كالشياطين
والاشرار واما مغفورة بغفران الله سليمة الصدر عن الامراض والعداوة واما ساير النفوس الحيوانية
فهى محترقة بنيران الطبيعة ما دامت السموات والارض الا ما شاء الله فينجو من العذاب ويتخلص من
العقاب فمثل الدنيا كالمزرعة وارحام النسوان كالحرث نساؤكم حرث لكم والنطفة فى الارحام
كالبذور فى المزارع والولادة كالنبت وايام الشباب كالنشو وايام الكهولة كالنضج وايام الشيخوخة
كاليبس والجفاف وبعد هذه الحالات لا بد من الحصاد وهو الموت وزمان القبر والصراط كالبيدر
فكما ان الباذر يجمع الغلات من كل جنس ويداس وينقى ويرمى القشور والتبن والورق من الثمر
والحب ويجعل بعضها علفا للدواب وحطبا للنيران وبعضها لبوبا صالحة فهكذا يجمع فى الاخرة
الامم كلهم من الاولين والاخرين من كل دين قل ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات
يوم معلوم وينكشف الاسرار يوم تبلى السرائر ويميز الله الخبيث من الطيب فيجعل الخبيث بعضه على بعض فيركمه
جميعا فيجعله فى جهنم وينجى الله الذين اتقوا بمفازتهم لا يمسهم السوء ولا هم يحزنون وهذا كله مستفاد من قرائن
فى عدة مواضع من كتابه الكريم ومن قول نبيه عليه واله السلام الدنيا مزرعة الاخرة فهذا ايها الحكمة الموت
بالبرهان والقرآن وهو رحمة من الله لاوليائه وتحفة للمؤمن فلاجل ذلك تمنى اولياء الله الموت
كما قال الكلام توبيخا لمن ظن انه منهم بغير حق قل يا ايها الذين هادوا ان زعمتم انكم اولياء الله

الدنيا مزرعة الاخرة فقال الباء والارض
اتينا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين
ان الله لا يستغفر من اطلاق القرآن فانى
السموات والارض الا الى الله الامور

من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين وحق النفوس البشرية وغيرها تمنى الموت
طبعا فانها كالصناع والابدان والاجساد كالالة كالكين والاعضاء وقواها كالالات والادوات
وانما يجتهد الصانع فى دكانه لاجل غرض فاذا تم غرضه وبلغ امنيته ترك دكانه ورمى من يده
ادواته واستراح من العمل وهكذا النفوس اذا احكمت ما يراد منها بكونها مع الجسد ويخرجت
كل فيما خلق من القوة الى الفعل اشتغلت بذاتها وكان هذا الجسد وبالا عليها ومانعا من الخروج
الى معادنها ومعادنها فان لها معادن كمعادن الذهب والفضة كما ورد فى الحديث فاذن
الموت حكمة ورحمة من الله كما قال تعالى ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون وقال الشيخ حكاية عن ابراهيم
الخليل على نبينا وعليه واله السلام والذى يميتنى ثم يحيين فصل فى تحقيق الكلام فى القوة
المصورة ولنقدم ما قيل فيها ثم نعقب ذلك بذكر ما هو الحق لدينا ولا ننحى منه قال افضل
المتاخرين والمصورة عندى باطلة لامتناع صدور هذه الافاعيل عن قوة عديمة الشعور
وقد اشرنا الى كيفية شعور القوى بذواتها وبما يصدر عن ذواتها وقال بعض من يستق عليه ان
هذه الافاعيل وما يجرى مجراها مما ينسب الى القوى النباتية صادرة عن الملائكة ويستظهر
لكن بعد عرفانك بصنوف ملكة الله وكيفية تاثيرها باذن ربهم ان طبقاتهم العالية ارفع
قدرا من ان يعملوا مثل هذه الافاعيل الدنية على سبيل المباشرة بلا استخدام للسدنة والاعوان
وقد مر ان القوى المباشرة للافاعيل المتغيرة لا محة جسمانية والتى تدرك المعقولات وتحرك
الحكمة والمنافع الكلية هى مفارقة الذات عن الجسمانيات فالكلام عائد فى القوى الجسمانية
كيف تفعل هذه التصويرات والتخليقات واكثر المتكلمين نسبوا هذه الافاعيل كلها الى الله
من غير واسطة والمتفحص كالاشاعرة لتجويزهم ترجيح الفعل من الارادة بلا مرجح وقد علمت ما فيه

ومنهم من قال بالتوليد كالمعتزلة وهو ايضا خارج عن التوحيد فى الافعال واصل الاشكال اعضاء ههنا
هو انه لا يجوز ان يكون خلقة الاعضاء وشكلها ومقاديرها ووضعها وخشونتها وملاستها وصلابتها
ولينها صادرة عن القوة المصورة لان المنى متشابه الاجزاء فى الحقيقة والقوة الموجودة فيه
يكون سارية فى جميع اجزائه والقوة الواحدة لا تفعل فى المادة الواحدة الا فعلا واحدا متشابها
فيجب ان يكون الشكل الذى تفيده المصورة هو الكرة فالمصورة الحيوانية لا شك فرضه وان فرض
كان الحيوان كرة واحدة وان كانت متعددة تفعل كل منها فى بعض من مادة متشابهة الاجزاء
لا تفضل عن الانثيين فقط لا عن جملة البدن وكون كل جزء محسوس منه مشاركا للكل فى تمام
الحد وذهب ابقراط وتابعوه الى انه ليس متشابه الاجزاء لان المنى يخرج من كل البدن فيخرج
من اللحم شبيه به ويخرج من العظم شبيه به وعلى هذا من جميع الاعضاء وهذه الاجزاء غير متشابهة
الاختلاف حقايقها باختلاف الاعضاء المنفصلة هى عنها وغير متشابهة الشكل وهو ظاهر على هذا
التقدير فلا يكون الكل متشابه الاجزاء بل متشابه الامتزاج لان الحس لا يميز بين تلك الاجزاء
وان كان فى نفس الامر متميزا بعضها عن بعض اقول التعليل فى اختلاف اعضاء الحيوان باختلاف
اجزاء المنى مما ليس فيه فايدة فى دفع الاشكال بل يعود المحذور المهروب عنه مع زيادة محال اخر
وهو كون المنى حيوانا تام الاعضاء بالفعل وذلك لان اختلاف اجزاء المنى ان كان بسبب اختلاف
ما ينفصل عنه اعنى الاعضاء وكان ذلك الاختلاف اعضاء لاختلاف اجزاء المنى كان اختلاف
اعضاء الحيوان لاختلاف اعضاء الحيوان وهو يستلزم اما الدور او التسلسل وكلاهما محالان والحكم
ان استناد اختلاف الصور والاشكال مطلقا الى المادة او اجزاء المادى من سخيف الاقوال اذ المادة
فى كل شىء امر مبهم لا قوام له الا بالصورة الخاصة بها فاستناد صور الاعضاء واختلافها فى الحيوان

متشابهة الاعضاء كان الحيوان
جملة كرات متعددة وقد تاكدت
هذه الشبهة لما ذهب اليه المعلم
الاول وشيعته الى ان المنى

الى النطفة فى المادة كاستناد صور العالم واختلافها الى الهيولى الاولى المشتركة ولبث فيها الاجهة قبول
الاشياء وامكانها لا جهة تخليها وتخصيصها ووجوبها وربما استدل على كون المنى غير متشابه
الاجزاء بما استدل به ابقراط وتابعوه كما حكى الشيخ فى الفصل الثالث من المقالة الحادية عشر
من حيوان الشفاء عنهم بقوله الذى دعاهم الى هذا الظن ثلثة امور احدها عموم اللذة لجميع البدن
ولولا خروج المنى من الجميع لاختصت اللذة بالعضو الخارج منه المنى وثانيها المشاكلة الكلية فانه
لولا ان كل عضو يرسل قسطا لكانت المشابهة تجب بعضو واحد وثالثها مشاكلة عضو الولد
لعضو ناقص من الوالد او عضو ذى شامة او زيادة قالوا واذا ثبت ان المنى جسم مركب
من اجسام مختلفة الطبايع فالذى هو نازل من اللحم يكون لحما والنازل من العظم يكون عظما
فلا يجب ان يكون الحيوان كالكرة والجواب من وجوه ثلثة احدها ما مرت الاشارة اليه
من لزوم الدور او التسلسل والثانى ايضا ما قد اشرنا اليه من ان المادة ما به الشىء بالقوة وهى
فى كل شىء امر محمل فى ذاته مبهم فى جوهره لا تحصل لها بالفعل الا بمخصصات خارجية والكلام
ليس الا فى تخصيص المادة الحيوانية باختلاف صور الاعضاء وكون المنى مختلف الاجزاء
لا يدفع هذا الاشكال لانا لو فرضنا المنى مركبا من اجزاء مختلفة فينقل الكلام الى اختلاف تلك الاجزاء
وايضا ان كل مركب من اجزاء مختلفة غير متشابهة فلا بد ان يوجد فيه اجزاء بسيطة متشابهة فلا بد ان يكون
فى كل منها قوة بسيطة فى مادة بسيطة وهى لا تفعل الا امرا واحدا متشابها فيجب ان يكون شكلها
كرة حتى يكون المتولد من المنى كرات مضمومة بعضها الى بعض والوجه الثالث انه قدح ارسطاطاليس
فى صحة هذه الادلة وصحة هذا المذهب وهو كون المنى نازلا من جميع الاعضاء ومن ذلك بوجوه
عشرة مذكورة فى الشفاء منقولة فى شرح كليات القانون الاول ان المشاكلة قد يقع

فى النطفة وليس يخرج منها شى الثانى ان المولود قد يشبه جد البعيد وليس منى له رزح
وحكى ان امرأة ولدت من حبشى بنتا بيضاء ثم ان تلك ولدت اسود والثالث
ان الزرع ليس برسل الاعضاء المركبة من حيث هى آلية وليصح فيها مشاكلة الرابع لو كان
المنى بالصفة الموصوفة لكان حيوانا لانه فيه من كل عضو جزء وتلك الاجزاء ان كانت موضوعة
وضعها الواجب فالمنى انسان صغير وان لم يكن مترتبة فالذى رتبها الخامس ان المرأة
اذا نزلت عند انزال الرجل ويكون فى الرحم منيان هما انسانان الى وسلم المانع
من ان تولد المرأة اذا انزلت وحدها اذا كان فى منيها هذه الاعضاء مفصلة السابع
ان الانسان قد تولد الذكران ثم يتغير فيصير تولد الاناث وذلك بسبب استحالة المزاج وتغيره
وليس لان العضو تارة يخرج منه وفيه عضو الذكور وتارة يخرج وفيه عضو الاناث واذا جاز ان
يكون ذلك فى الذكورة والانوثة جاز ان يكون سائر الاجزاء بسبب المزاج لا بسبب نقل الجزء
الثامن ان كثيرا من الحيوانات متولد عن غير جنسه فلا يمكن ان ذلك كما قالوه التاسع
قد يسقط الحيوان سقطا احد فيولد منه حيوانات اكثر من واحد وربما كانوا ذكورا واناثا العاشر
الغصن من الشجر الذى لم يثمر بعد يغرس فيثمر وكان يجب ان لا يثمر لان الشجرة التى اخذ منها لم تثمر
والاجزاء المأخوذة منها يجب ان يكون غير مثمرة البتة الا ان يقع اجزاء الثمرة مخلوطة
باجزاء الغصن على ما يقوله اصحاب الخليط فان كان هكذا فلا يبعد ان يكون فى الحيوان كذلك وعلى
هذا الاحتجاج ان يجيء البذر والمنى من كل جزء بل جزء شىء واحد من البدن فى ذلك اذ فيه
جميع الاجزاء فثبت بهذه الوجوه ان المشابهة ليس سببها الفاعل اختلاف صور المادة
بل القوة المصورة بحسب استعداد المادة الحاصل من اعداد القوة المغيرة فهذه وجوه نقلها الشيخ من

المعلم الاول دالة على ان المنى جوهر متشابه الاجزاء والبحث فى اكثرها محال كما فعله العلامة الرازى
فى شرح الكليات ولعل غرض المعلم الاول من تلك الوجوه ليس ايراد الكلام على نمط البراهين
على هذا المطلب بل غرضه معارضة الوجوه المذكورة فى عدم تشابه اجزاء المنى بوجوه تشاركه
فيها فى المأخذ والطرق على ان المنى متشابه الاجزاء اقول والحق عندنا ما ذهب اليه البرهان
والبرهان افاد ازيد من ذلك وهو ان المنى ليس فى ذاته جوهر تام الجوهرية فى تحصله النوعى ونحو
صورته الطبيعية كسائر الجواهر المعدنية وغيرها ولذلك لا يبقى على هيئته ساعة كسائر الجواهر
الفضلية فحكمه حكم المادة الاولى فى قصور تجوهرها عن التمام الا بما ينضاف اليها من الصور فيصير بها
نوعا متجددا بها وتغلب اليها واما ما ذكره الطبيب الرازى فى المباحث فابطال ان المنى مختلف الاجزاء
بحجة زعم انه اقوى من الادلة المذكورة وهى ان المنى لا شك انه فضل الهضم الاخير وذلك انما
يكون عند نضج الدم وصيرورته مستعدا استعدادا تاما لان يصير جواهر الاعضاء ولذلك قال
الضعف الذى يحصل عقيب استفراغ المنى ازيد من الضعف الذى يحصل من استفراغ عشرة
من الدم مثله فانه يورث الضعف فى جوهر الاعضاء الاصلية واذا كان كذلك كان المنى
مركبا من اجزاء كل واحد منها قريب الاستعداد من ان يصير عضوا مخصوصا وذلك يقتضى ان
لا يكون المنى متشابه المزاج بل متشابه الامزاج انتهى اقول وهذه الحجة ايضا ضعيفة من وجوه منها
انك قد علمت ان ما يتغذى بالفعل ليس هى المطبوخات الداخلة فى بدن الحيوان وغيره
ولا التى وقعت لها الاحالات والانفصالات من الاغذية بالقوة بل لا يتغذى الحيوان
بالحقيقة الا من جنس نفسه ولا يتقوى الا بقوة باطنة وهذه المسماة عند القوم بالاغذية
والادوية هى اسباب معدة لان ينفعل مادة البدن من مبدأ النفس بما يناسبه

ما ذكرنا فى المحول بالفعل والمحول بالقوة وان الذى يسمى محولا بالقوة لا يصير محولا بالفعل
ابدا بل لعيد لان يحصل للنفس حالة هى محولة وعاقلة بالفعل فهكذا فى الغذاء والنمو وليس كون
اللحم لحما والعظم عظما والرباط رباطا الا من جهة ما يقتضيه هيئات النفوس وادوسافها واجزائها
المعنوية وصورها النفسانية فيظهر آثارها فى الاجساد والابدان فينزل الى عالم الاشباح
الصورية من عالم الارواح المعنوية باعداد هذه الحركات والانفعالات وتحريكات مواد
الاغذية وغيرها وثانيها انه كذب ان المنى الحاصل من فضلة الهضم الرابع فمن اين يلزم ان
يكون فضلة الشى لابدان يكون مثله او قريبا منه فى الاستعداد فهل يرجع الحيوان مثله
او عرق الانسان مثل الانسان وثالثها هب ان المنى عند كونه متصلا بمواضع الاعضاء
كان مثلها او قريب الاستعداد فبعد الانفصال عنها والخروج منها الى مواضع اخر لا نم
انه قد بقى ما كان عليه من الحافظ عليه تلك الاجزاء على ترتيبها ووضعها وكيفيتها فان كان
الحافظ نفس الابوين فالنفس الواحدة كيف يدبر ويحفظ ازيد من بدن واحد تدبيرا وحفظا
طبيعيا ولا يسرى فحل النفس فى غير بدن واحد ولو سرى فحل النفس فى النطفة لم يكن النطفة
بل كان حيوانا ذا نفس واما حصول الضعف عند انزال المنى فى جواهر الاعضاء فذلك لا يدل
على كونه مختلف الاجزاء مثلا بل منشأ ضعف امر نفسانى من انفعال الطارئ على النفس بحصول اللذة
البدنية فيسرى ذلك الوهن والانكسار فى سائر اجزاء البدن كما عند الخوف والخشية وكثير
من الامور النفسانية المؤثرة اضطرابا فى البدن ووهنا فى قواه واعضائه الاصلية وثانيها ان
المنى جوهر قابل للاعضاء وقابل الشى لابد وان يكون خاليا عن ذلك الشى وضده والا
حتى لا يلزم تحصيل الحاصل او اجتماع المتضادين وكلاهما محالان ولهذا المنى رطوبة سيالة والرطوبة

السيالة لا يمكن فيها اختلاف الهيئات والصفات والاوضاع على الوجه الذى يمتاز بعضها
عن بعض حتى يصلح ان يكون وسيلة لاختلاف الصور والآثار وقد مر ان اختلاف الاستعداد والآلات
من باب القوى والامكانات والنسب التى لا وجود لها الا على سبيل التبعية دون الاستقلال وعما
لا بد لك من معرفته قبل الخوض فى تحقيق هذا المقام واثبات المصورة لاجساد النبات والحيوان
ان المنسوب الى المادة واستعدادها لم يجز ان يكون الا امورا جزئية متغيرة من خصوصيات الازمنة والامكنة
والاوضاع واما الامور اللازمة الوقوع وخصائص الانواع فلابد ان يرد الى اسباب فاعلية على الدوام
الكلى فاذا تقررت هذه الامور فثبت ان اختلاف اشكال الاعضاء وخلقها ومقاديرها واوضاعها
وكذلك كون كل عضو من الاعضاء على صورة خاصة ينتفع بها الانسان والحيوان من التشكيلات
والتصويرات سيما فى اعضاء الرأس من العينين وطبقاتها والانف والفم والاسنان واللسان
والشفتين وغيرها وما فى كل منها من منافع التى بعضها للضرورة وبعضها للراحة والفضيلة والزينة
كاشفار العينين وسواد الحاجبين وتقعير الاخمصين لا يمكن ان يكون منسوبة الى المادة المنسوبة لما　　الخمص القدمين
علمت من الوجوه المذكورة ولا الى قوة سفلية كالطبائع الجسمانية لان فعل الطبيعة لا يكون الا على
نمط واحد ونحو غرض واحد او غرضين ولا يمكن منها فنون الاغراض وصنوف الدواعى والمقصود
بل لابد وان يرتب الامور النفسانية منبعثة من اغراض علوية مؤدية الى عالم عقلى وسر ملكوتى بل
من اسس قولنا كليا ان السبب الفاعلى لبدن الحيوان اما ان يكون امرا عديم العلم والادراك
كالطبائع وما فى حكمها واما ان يكون امرا ذا علم وادراك والاول يحكم بشهادة كل فطرة سليمة
على ان فاعل هذا الترتيب العجيب والنظم المحكم يستحيل ان يكون قوة عديمة الشعور والثانى لا يخ
اما ان يكون هو البارى جل وعلا او سواه والاول يحكم بالبراهين القطعية والادلة النقلية ان

فانه تعالى اجل ان يفعل فعلا جزئيا متغيرا متحيلا كائنا فاسدا ومن نسب اليه تعالى هذه الانفعالات
والتجددات فهو من الذين لم يعرفوا حق الربوبية ومعنى الالوهية وما قدروا الله حق قدره او لم يعرفوا
معنى الفاعلية والتاثير وان وجود كل معلول من فاعله القريب كوجود الضوء من المضيء والكلام من
المتكلم لا كوجود البناء من البناء ولا شك لمن له قدم راسخ في العلم الالهي والحكمة التي هي فوق العلوم
الطبيعية ان الموجودات كلها من فعل الله بلا زمان ولا مكان ولكن بتسخير القوى والنفوس
والطبائع وهو المحيي والمميت والرازق والهادي والمضل ولكن المباشر للاحياء ملك اسمه
اسرافيل وللاماتة ملك اسمه عزرائيل يقبض الارواح من الابدان والابدان من الاغذية والاغذية
من التراب وللارزاق ملك اسمه ميكائيل يعلم مقادير الاغذية ومكاييلها وللهداية ملك
اسمه جبرئيل وللاضلال دون الملائكة جوهر شيطاني اسمه عزازيل ولكل من هذه الملائكة
اعوان وجنود من القوى المسخرة لاوامر الله وكذا في سائر افعال الله سبحانه ولو كان هو المباشر
لكل فعل دني لكان ايجاده للوسائط التاركة بامره الى خلقه عبثا وهباء تعالى الله ان يخلق
في ملكه عبثا او معطلا ذلك ظن الذين كفروا والثاني لا يخ اما جوهر عقلي من العقول الصريحة والملائكة
الرفيعة او جوهر نفساني والاول الصنع بمثل ما مر من حيث ان فعلها لا يتغير ولا يتكثر تكثرا
بالاعداد والازمنة فان تلك الجواهر ليست مباينة الذوات عن ذات الحق الاول
وانما هي اشعة شمسه وضوء نوره يفني ذواتهم في ذاته وتندرج انوارهم في نوره والثاني
وهو كون فاعل البدن هو النفس لا يخ اما ان يكون فعلها للبدن فعلا اختياريا بسبق القصد
والارادة وعلم زائد على ذاتها او لا يكون والاول باطل فانا الان مع كمال علومنا لا نعلم كيفية اجزائها
في اشكالها ومقاديرها واوضاعها وطبائعها الا بعد ممارسة التشريح فكيف يمكن ان نفعل ان

لكنا

كنا عالمين في ابتداء تكوننا بهذه الامور قادرين عليها بالقصد والاختيار فبقي الشق الاخير وهو ان فاعل
البدن والاعضاء هو النفس وهو ايضا لا يخلو من احد امرين وهو ان فعلها للبدن اما على سبيل الاستقلال او
على ضرب من الطاعة والخدمة لامر الهي وملكوتي والاول مح لان النفس غير مستقلة في الوجود فكيف
في الايجاد كيف والنفس الانسانية عند تشكل الاعضاء وحدوث صورها في غاية العجز والنقصان لا كما
الان من حيث لا تعرف نفعها ولا ضرها ولا موتا ولا حيوة ولا نشورا وفاعل هذه التشكيلات والتصويرات
والترتيبات لابد ان يكون صانعا حكيما ومدبرا عليما فلم يبق من الشقوق والاحتمالات الا ان المبلغ [?]
هذه الابدان ومشكلها ومصورها وغاذيها ومنميها ومولدها هو امر من امر الله باستخدام النفس وقواها
المطيعة لارادة الله وحكمته وهذه النفس تتقلب في اطوار الكون باحداث الله بامره ففي بعض الاطوار
شانها تصوير المواد والاجسام بصورها المناسبة لجوهر الحس من المحسوسات المحاكية لعالم النور في
عالم الظلام وفي طور اخر شانها تصوير المدارك الباطنة بصور الخيالات والاوهام وفي
نشأة اخرى شانها تصوير الذات بصور الحقائق والمثل الالهية والعلوم الربانية وعلى ما ذكرناه
يحمل كلام بعض المحققين من اتباع الحكماء في كيفية تكوين الجنين وهو ان المادة تستعد لامر واحد
هو النفس ولكن النفس لها الات ولوازم وقوى مختلفة تتحد نحوا من الاتحاد فوجب ان يكون في المادة
استعدادات بالقوة مختلفة تتحد على ضرب من وجوه الوحدة وهي كيفية المزاج كاتحاد شيئا فشيئا
ثم كل قوة يجب ان يكون مقرر كيفيتها بامور هي من لوازم تلك القوى بها تقوم فحاله السبب بهذه
الهيئات ينقسم عضو واحد الى اعضاء كثيرة ولسبب اختلاف ترتيبات القوى تختلف اوضاع الالات
هذه الاعضاء وهذا كان بالهيئات التي وجدت في الاول والعقول الفعالة اعني المفارقات وجد
ما بعدها كما انه ينتقش في العقول تلك الصور على سبيل اللزوم فكذلك ينتقش في القوة الغاذية

ان ... تزكى المادة بامور

لاستعدادها كما في الارحام في بعض النشات شانها تصوير القوى الحساسة بصور المحسوسات المناسبة لها

مثلا صورة شكل الانسان بشركة المادة بوجود هذه القوة في المادة انتهى كلامه والمقصود منه ازالة
الاستبعاد من صدور هذه الافاعيل من النفس بتوسط قواها وهيئاتها وسبب ذلك ان جميع الموجودات
التي بعد الوجود الاول الواجب تشتمل بوحدتها على لوازم وهيئات ومعان كثيرة بحسب مقامه ومرتبته
في الوجود تحاكي السبب الاول في كونه واحدا مع وحدته جامعا جميع الصفات الالهية والاسماء
الربانية وقد علمت من قبل ان الباري كل الاشياء بلا تكثر وهكذا كل ما هو اقرب اليه اشد وحدة
واكثر جمعا للمعاني حتى ان كل موجود عالم في نفسه يحاكي عالم الربوبية فالنفس الانسانية تجمع في ذاتها
جميع ما يتفرق في البدن وصور اعضائه من القوى والالات واختلاف اشكال الاعضاء لاجل
اختلاف القوى المدركة والمحركة المنبثة الاتها في سائر الاعضاء بحسب انبعاث الروح من القلب
في الاوردة والشرايين وتلك القوى بعينها مع اختلافها وتشعبها تجتمع في وجود النفس وتتحد بها
النفس كاتحاد العقل بالمعقولات بالفعل وبالجملة القوى السافلة يتفرق فعلها ويتوزع عند الاعضاء وفيضانها
عن القوى العالية ثم تفعل افاعيلها المختلفة على حسب اغراض تلك القوى العالية خدمة وطاعة لها
وان لم يكن لها شعور بتلك الاغراض والغايات كما ان القوة الجاذبة والهاضمة والدافعة تفعل
فعلها لاغراض النفس في تدبيرها للبدن وليس للجاذبة والهاضمة شعور بتلك الاغراض بالاستقلال
ولكن على حسب التبعية والاتصال بالنفس وكذلك القوى الادراكية فان قوة السمع وقوة الابصار
يفعلان فعلهما لغرض النفس وادراكهما عين ادراك النفس والنفس في ذاتها سمع وبصر وشم
وذوق ولمس ولذلك تفقد عنها هذه الادراكات في النفس عند تعطل هذه الحواس الظاهرة وتختل
من هذه المشاعر اذا اختل فعله فانما تفعل خدمة وطاعة للنفس على حسب الجبلة فكذا حكم القوة
المصورة في تشكيل الاعضاء وتصويرها على حسب اغراض النفس وحاجاتها ومآربها وليس لاحد ان

يعترض

يعترض بان القوة المصورة قوة جسمانية لا شعور لها بهذه الاغراض فكيف تفعل هذه الافاعيل التي
تترتب عليها تلك الاغراض وما خلقت الا لتلك الفوائد والغايات لان جوابه ان تلك
القوة مما تستخدمها قوة اخرى فوقها هي النفس فان اعترض وقال انا نعلم ان نفوسنا غير شاعرة
بتلك الاغراض والمنافع والمصالح قلنا انفكاكها واحدات بالقوة وفي حد النقصان حكمها حكم تلك
القوة المصورة التي تفعل فعلها بالمباشرة خدمة وطاعة لقوة اخرى فوقها ولو فرضنا انفكاك
وقد خرجت من حد القوة والنقصان الى حد الفعلية والكمال لشاهدت بنور البصيرة انها تستخدم سائر
القوى التي هي من جنودها وخدمها لاجل اغراض ومصالح حكمية فيها صلاح شخصها او نوعها
اما الجبلة الطبيعية او النشأة الاخرى فقول القائل المذكور ان المادة تستعد لامر واحد هو النفس
اراد بالمادة المني وبالاستعداد الاستعداد البعيد اذ من شانه ان يصير قريبا بالانفعالات والاستحالات
كثيرة لطرأت عليها شيئا فشيئا فان القابض جلبه من اثار النفس ليس الا صورة حافظة لتركيبه عن
الفساد والانحلال لكن من شان تلك الصورة ان تقوى وتتكامل وتشتد حتى تبلغ الى مرتبة
فوقها وهكذا الكلام في تلك المرتبة من الصورة وقوله لكن النفس لها الات ولوازم وقوى
مختلفة تتحد نوعا من الاتحاد اراد به اختلاف درجات النفس ومقاماتها فكل ما يحدث من الالات
النفس وقواها كان تلك الالة او القوة تفعل فعلها قبل حدوث مستعملها على وجه يصلح ان
يصير معدة لفيضان صورة اخرى مستعملة اياها قاهرة عليها من غير تمرد وعصيان في جبلتها وهكذا
الى اخر مرتبة من مقامات النفس وهذا هو الدين الاول الفطري الذي جبل عليه كل قوة
انما تفعل فعلها طاعة وبه يكون مطلوبها لا ناقض مطلوب ما هو فوقها بل تنحو نحوه وتؤم
قصده وتحرك في طريقه وبهذا يندفع الاشكال بان المصورة لو كانت من قوى النفس يلزم

ان العقل الآن قبل حدوث مستعملها من النفس وذلك لان تلك القوة قبل فيضان النفس لم يكن
موصوفة بانها آلة للنفس بل كانت ثمرته صورة او كمال اول كسائر القوى الطبيعية والنباتية التي تحدث
قبل النفس الانسانية فان الصورة الجمادية بل التي قبلها اي الصورة النباتية اذا حدثت في مادة البدن
لا شبهة في انها تفعل افاعيلها الاولى بل الى حد يبلغ عند حد الاستقلال بدرايته ثم اذا اشتد كماله
وقربت ذاته وبلغت الى مقام الناطقة متحدة معها اتحادا فانها مقهورة مطيعة لامر الله ويمكن مالكا
تفعل خدمة وطاعة لهذا الجوهر العالي وهو المراد بقوله تجد نوعا من الاتحاد لان النفس الانسانية هي بعينها
مدرك الكليات والجزئيات وتحس وتحرك وتغتذو وتنمي وتولد وتحفظ المزاج وبالجملة تفعل بذاتها
مع ما فعلت الصورة الجمادية والنفس النباتية والنفس الحيوانية فهي بوحدتها كل هذه الجواهر التي توجد
في الخارج كل منها نوعا مستقلا تاما في هويته وذاته وقوله فوجب ان يكون في تلك المادة استعدادات
بالقوة مختلفة تجد على ضرب من الوحدة وهي كيفية المزاج لم يرد به ان في المني استعداد فيضان
مع هذه القوى والآلات النفسانية ولوازمها ابتداء في اول الكون حتى يرد عليه ان استعداد النطفة
لقبول النفس الناطقة وقواها الاصلية لا يوجد الا بعد صيرورتها بدنا انسانيا وصيرورتها بدنا انسانيا لا يكمل الا
بعد وجود هذه القوى والآلات من اللوازم وقد علمت مما مر ذكره مرارا ان الامكانات والاستعدادات
القريبة ابدا تابعة للصور والكيفيات الموجودة بالفعل … الاستعداد والقوة شيء غير نفس الاستعداد
والقوة … المستعد له والمقوى عليه لكن يجب ان يكون متناسبا اياه ومتصفا في طريقه كاجزاء الحركة
كل سابق منها موجب استعداد اللاحق فمراده ان المني جوهر من شانه ان يصير متواردة الانفعالات
والتقلبات ان يطرأ عليها استعدادات متعاقبة ينتهي آخرها الى ان يصير بدنا انسانيا فيه اعضاء
مختلفة يرتبط كلها الى عضو واحد هو القلب بنسبته الى سائر الاعضاء كنسبة النفس الى سائر القوى

وهذه الاستعدادات

وهذه الاستعدادات التي هي بالفعل متكثرة متشعبة في القلب والاعضاء كانت حين كانت بالقوة
راجعة الى استعداد واحد هو مبدأ سائر الاستعدادات على سبيل القبول كما ان جوهر النفس مبدأ
سائر الصور والفعليات على سبيل الفعل وهو مزاج المضغة وذلك لان النطفة يجب ان يكون
في غاية الاعتدال فيه الاطراف ولم يكن فيه قوة جاذبة دون اخرى ولا غلبة طرف
على طرف حتى يكون مادته عارية عن جميع القوى والكيفيات ليصير قابلة لصورة كمالية بعيدة
عنها جميع الاطراف والاضداد كالجذب والدفع والشهوة والغضب والمحبة والنفرة
والافاعيل المختلفة التي بعضها من باب الطبع وبعضها من باب الحس والحركة وبعضها من باب
العقل والمعقول ولو كان في المادة غلبة شيء من الطبائع والصور لم يكن في قوتها قبول الكل
ولهذا ترى النطفة الانسانية من اضعف الاشياء جوهرية وقوله كما ان بالنبات التي وجدت
في الاول والعقول الفعالة وجدا بالجد ما اراده به ما اشرنا اليه من ان كل قوة فعالة تشتمل
بوحدتها التامة على الحقائق بالعقل … على نحو الكثرة ولتفصيل اشتمال البحر على قطرات الامطار
واشتمال الجبل على الحصى والاحجار وقوله وكانه منقش في العقول تلك الصور على سبيل اللزوم
فكذلك منقش في القوة الخازنة مثلا الشكل الانسان بشركة المادة لم يرد به ان اشكال اعضاء
الانسان منتقشة بالفعل في تلك القوة حتى يرد عليه ان تلك القوة الفقه اعطى انها
عديمة الشعور والادراك كيف والنفس التي هي اقوى منها لا علم لها بتلك الاشكال
والهيئات الا بعد ممارسة التشريح بل اراد به اشتمال تلك القوة على هيئات وجهات
مناسبة لتلك الاشكال والصور لانها كالواسطة والحلقة في فيضان تلك الامور من المبادي
ولا بد للواسطة ان ينوب مناب المبدأ الاول في ان يحتمي بالصدور عنه على وجه اطلاقه وشرفه

واعلم انا لم نذهب الى ان الاول تعالى والعقول الفعالة محل لارتسام صور المعقولات بل ذهبنا
الى كل عاقل بالفعل متحد بالمعقولات كما ذهب اليه بعض القدماء وبينا ذلك على وجه الاحكام والاتقان
بما لم يبق فيه مجال ريب وشبهة فتبين من ذلك ان كل قوة عالية يوجد فيه جميع ما هو دونها
على وجه اعلى وابسط والحكماء القائلون بان مبدأ الكل ذات واحدة بسيطة غاية الوحدة والبساطة
ومع بساطته على هذا الوجه الاكمل بذاته هو خالق الابدان والاعضاء الحيوانية فان شئت فارجع
الى ما ذكروه في باب عناية الله تعالى بالاشياء والى كتاب منافع الاعضاء لجالينوس والى كتاب بقراط
وافلاطون وسائر كتب التشريح حتى تعلم انهم متفقون على ان فاعل الابدان والاعضاء هو الله سبحانه
ولا ينافي ذلك اثباتهم الوسائط العقلية والقوى النفسانية والآلات الطبيعية على حسب جريان
قضاء الله وقدره اذ ليس من دأب الحكيم مباشرة الكنس ودفع الفضولات ومزاولة المزابل
بل فعله الخاص هو الحكم والامر والعناية والقضاء والانزال والارسال ودون ما ذكر كانت الافعال
ومن عزل الوسائط عن افاعيلها فما قدر حق عظمة الله كما قال تعالى وما قدروا الله حق قدره
اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء الآية زيادة تنوير وتصوير واعلم ان لجميع الصور الجزئية الجسمانية
حقائق كلية موجودة في عالم امر الله وقضائه كما قال الله وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا
بقدر معلوم فالخزائن هي الحقائق الكلية العقلية ولكل منها رقائق جزئية موجودة بحسب …
قدرية من مادة مخصوصة ووضع مخصوص وزمان واين وكذلك فالحقائق الكلية موجودة عند الله بالذات
وهذه الرقائق ثابتة موجودة بحكم التبعية والاندراج فالحقائق بكليتها في وجودها العلوي الالهي
لا تنتقل ورقائقها بحكم الاتصال والاحاطة والشمول لسائر المراتب تنزل وتتمثل في قوالب
الاشباح والاجرام كما هو معنى نزول الملائكة على الخلق بامر الله والرقيقة هي الحقيقة بحكم الاتصال والاتحاد

التفاوت

التفاوت بحسب الشدة والضعف والكمال والنقص الاترى الى عزرائيل وقيام حقيقته الكلية بين يدي الله
وحمله احد اركان عرش الاعظم وعظم منزلته وحضرته لا تبرح عن مقامه ولا تنزعج ولكن رقائقه
وجنوده بحكم احاطته ونزاهته ولطافته في ما تحته قائمة بالنفس الخلائق فلكل نفس مفوضة رقيقة
من حقيقته الكلية هي المباشرة لقبض تلك النفس والحالة … على شاكلة على من جذب الاغذية و
تجريد العلوم من محسوساتها وتجريد المحسوسات من موادها الجزئية وهو في مقامه الاعلى بين يدي
الرب تعالى لا يشغله شان عن شان وكذلك الحقيقة الكلية الجبرئيلية من عالم امر الله واقفة
بين يدي ربها وكل من كان في ذلك صفا صاف الى الله اذ لا يتشرف بتشريف هذه الاضافة
الا من كان من اهل القدس والتجرد وحقيقة جبرئيل من هذا القبيل ولذلك يحكي عن ربه ما نزل الا
رقائقه المتصلة بمن يتصل به باطنهم من نبي ورسول وحيا كاملا … وارث
وولي الهاما وتعليما بانواع التمثيلات والتعليمات كما قال تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا
او من وراء حجاب او يرسل رسولا وقال علمه شديد القوى فالشديد القوى اشارة الى جبرئيل
عليه السلام وقواه اشارة الى رقائقه المتنزلة للانبياء عليهم السلام كتمثله في صورة دحية الكلبي
للنبي صلى الله عليه وآله وكذلك اسرافيل مع عظم وجوده عند الله وحمله العرش على كاهله
ونفخه في الروح الكلية الفلكية الجامعة تفاصيل ارواح الخلائق يتولى النفخ الروحي التفصيلي
بكل روح بواسطة رقائقه المتصلة بالارواح الجزئية وهو في افقه الاعلى بين يدي ربه لا يشغله
شان عن شان لان عالمه الذي فيه نحو وجوده الكلي فوق عالم التغيرات الزمانية والحركات
المادية وكذلك ميكائيل عليه السلام قائم بين يدي ربه عز وجل يتلقى منه ما صرف فيه من انزال
الغيث واعطاء الارزاق في كل وقت وزمان لتنزيل متوقعات ما به تحصيل ارزاق الخلائق

من حجاب بالحجاب الى ان الظهر لو حطّ ما صرف فيه من قوى عمّاله من الآدميين وغيرهم في تصوير
انواع الارزاق البدنية وفي قالبه موصلة لذلك وحقيقة الكلية لم يرج من مقامه ولم يتغير عن حاله
ولا يشغله شأن عن شأن وهكذا فاقس جميع القوى المدركة والمحركة في ان لكل نوع منها مقامات
متعددة متفاوتة في العلو والدنو والشرف والخسة بعضها عقلي صرف وبعضها مثالي وبعضها حسي
جسماني صرف فاكثر الناس انما وقعوا في الاغلاط واشتبه الحقيقة لعدم مراعاتهم حقوق كل مرتبة ومقام ونظرهم
الى الاشياء بالعين العوراء امثال ذلك احتمالهم في محل الصورة فطائفة نسبوا هذه الافاعيل الى قوة جسمانية
عديمة الشعور فالطبيعيون انه وحق ملائكة المقربين عميت بصيرتهم البصرى ونظروا بالعين العوراء الى عالم
الخلق دون عالم الامر وطائفة اخرى نسبوا افعال الصورة من التشكيل والتخليق للتغير الفاسد المتجدد
الى الطبائع في مهوى النزول الى ذات الله تعالى فهؤلاء الطبيعيون عباد الله وعزلوا عن الافعال
من بعضهم الله انما عميت بصيرتهم البصرى وارادوا ان ينظروا بالعين العوراء الى الحق دون الخلق فغابت
عنهم الحق والخلق جميعا اذ الخلق طريق الى الحق فمن ابطل الطريق وضل عن سواء السبيل فكيف يصل
الى الحق فلا جرم قد حشروا اعمى الجنبين مطلقا بعيدا كان له قوة البصر وامكان النظر اذ لم ينظروا
في آيات الله وحكمته ولم يتفكروا في صنع الله وعنايته فيكونون حالهم يوم القيمة كما حكى الله
بقوله ونحشره يوم القيمة اعمى قال رب لم حشرتني اعمى وقد كنت بصيرا قال كذلك اتتك آياتنا
فنسيتها وكذلك اليوم تنسى

فصل في الاشارة الى تعديد القوى النفسانية

وما دونها على سبيل التصنيف ومن التصنيف هاهنا ان هذه القوى لا تتميز بعضها عن البعض بفصول
ذاتية كما في الانواع النباتية والحيوانية بل امتيازها بالعوارض النفسانية من تقدم بعضها على البعض وتقدم
بعضها قبل البعض وهذه القوى بمنزلة اجزاء النفس الانسانية قبل ان صدرت واستبطت عنها

والنفس في اجزاء البدن كل قوة في موضع يليق بها فيقسم النفس اولا الى اجزاء ثلثة هي
نفوس ثلثة في مواضع اخرى نفس نباتية موضعها الكبد ونفس حيوانية موضعها القلب
ونفس انسانية سلطانها في الدماغ وهذه النفوس متعاقبة في الحدوث والبقاء فالجزء
النباتي يحدث اولا ثم الحيواني ثم الانساني والاولان يفسدان بفساد المزاج وبطلان الاستعداد
دون الجزء الانساني فانه يبقى في النشأة الآخرة اذ ليس حدوثه بواسطة الاستعداد وتعديل
المزاج بل هو امر رباني وسر سبحاني ونسبته الى الحق كنسبة الضوء الى المضيء بالذات فالروح
باق ببقاء الله كما ستعلم في مقامه والغرض هاهنا الاشارة الى تقسيم القوى وترتيبها فالانسان
مخدومة القوى كلها وهي تخدم العقول العالية كالعقل الفعال والذي قبله والذي بعده وهو العقل المستفاد
والذي يليه وهو العقل بالفعل ويليه المسمى بالعقل بالملكة والحيوانية تخدم الانسانية وتستخدم
الحيوانية النباتية واما [illegible] القوى فركائم الغاذية والمنمية والمولدة والحيوانية ايضا لها قوتان محركة
ومدركة والمحركة اما باعثة او فاعلة والمحركة الباعثة هي التي تسمى الشوقية ولها شعبتان احديهما
شهوانية والاخرى غضبية يخدمها المحركة الفاعلة وهي تستخدم الاوتار والرباطات المتصلة بالاعضاء
المتحركة للاعضاء ففي خدمة الشهوة يجذب الاوتار الى جانب المبدأ وهو العضل وفي خدمة الغضب
يرخيها ويمدها الى خلاف تلك الجهة للدفع واما المدركة الحيوانية فينقسم الى قسمين قسم يدرك
من خارج وقسم يدرك من داخل والمدرك الداخل الطف واشرف من المدركات خارج
الخارجة وهي بمنزلة القشور والخلالات له والمدرك من داخل ايضا ينقسم الى مدرك الصور والى
مدرك المعاني فمنها الحس المشترك ثم الخيال والمصورة ثم المتصرفة في الطرفين المسماة بالمتخيلة بالقياس
الى الحيوانية والمفكرة بالقياس الى الانسانية ثم الوهمية ثم الحافظة ثم الذاكرة والمسترجعة فاما النفس

الانسانية فتنقسم الى عالمة وعاملة فالعاملة هي التي بها تدبير البدن وكمالها في ان تتسلط على
سائر القوى الحيوانية ولا يكون فيها هيئات اذعانية انفعالية لهذه القوى بل تدبرها على حسب
حكم القوة النظرية واما العالمة فهي القوة النظرية وهي التي بسببها صارت العلاقة بين النفس
وبين المفارقات تنفعل عنها وتستفيد منها العلوم والحقائق فالعاملة يجب ان لا تنفعل عن قوى
البدن والعالمة يجب ان تكون دائم التأثر عن المفارق دائم المراجعة الى عالم الذكر الحكيم لتحصل لها
ملكة الاتصال بالمبدأ الفعال فصارت نسبة القابلة الى المبدأ الصور المجردة بالفعل المطلق بعد
ما كانت بالقوة المطلقة فكانت عقلا هيولانيا ثم بالملكة عند حصول الاوليات ثم بالفعل لكنه
ليس اطلاعها على اللزوم بل شيئا من غير كسب واذا كانت صائرة اياه متصلة بمطالعة تلك
الصورة في ذاتها او ذات مبدئها المقوم اياها على الدوام يسمى عقلا مستفادا وعنده يتم الجنس الحيواني
بكماله الانساني البالغ الى كل كمال ومرتبة وهو رئيس سائر القوى ومخدومها ثم العقل بالفعل
ويخدمه العقلان المنفعلان العقل بالملكة والعقل الهيولاني ثم العقل العملي يخدم جميع هذه العقول فان
النظري يحدث بعده ويستعمل ويستكمل والعقل العملي يخدمه الوهم والوهم يخدمه الذاكرة وجميع
ما بعد الوهم مرتبة وما قبله زمانا من التي في البدن يخدم قوة الحافظة والمتخيلة ثم المتخيلة يخدمها قوتان
محركة ومدركة فالقوة الشوقية تخدمها بالائتمار لها والقوة الخيالية تخدمها بعرضها عليها الصور المخزونة في
الصورة المهيأة لقبول التفصيل والتركيب والحس المشترك يخدم هذه القوى بقبوله ما يورده الحواس
من كل جانب وعرضه اياها على المتصرفة لتركيبها وتفصيلها وعلى الواهمة لتنظر فيها وتدرك معانيها
ثم الحس المشترك يخدمه الحواس بتأديتها ما حصل في كل منها اليه والقوة الشوقية تخدمها قوتان
الشهوية والغضبية والشهوة والغضب يستخدمان القوة المحركة في العضل وهي اخس درجات القوى

الجوازية بمعنى انها مختصة بالحيوان ثم النباتية يخدم الحيوانية واولها المولدة ثم الغاذية والمنمية يخدمان
المولدة والغاذية تخدمها جميعا ثم القوى الطبيعية اعني الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة تخدم
القوى النباتية لكن الهاضمة تخدمها الماسكة من جهة والجاذبة من جهة والدافعة من جهة
والدافعة منها يخدم الجميع ثم الكيفيات الاربع تخدم الجميع القوى المذكورة من قبل لكن الحرارة تخدمها
البرودة فانها اما ان تعد للحرارة مادة او تحفظ ما افادته الحرارة من التحليل وتخدمها جميعا الرطوبة واليبوسة
وهما اخس درجات القوى وبعدها المادة القابلة للكل وهي القوة الانفعالية الجسمانية التي تقوم بها الصورة
الجرمية المقدارية اولا ثم تصير الى الغاية العنصرية في الاستكمال كمرتبة العقل الفعال فيبتدي الوجود
من ارذل المراتب النازل اليها من اعلى المراتب فيعود متدرجا في الصعود الى غاية ما هبط منها فالوجود
كدائرة تدور على نفسها فينعطف آخره على اوله كما قال تعالى كما بدأكم تعودون وقال هو الذي يبدء
الخلق ثم يعيده فاذا شرع في الصعود واخذ في الارتقاء تجدد بكل صورة يتلبس بها فهذه القوى كلما
اتحدت تجدد ضربا من الاتحاد والجمعية بعد ما كانت متكثرة متفرقة كما ان العناصر تجدد اجزاءها
والاخلاط تجدد عضوا واحدا والاعضاء تجدد بدنا واحدا له ذات واحدة وهوية نفسانية وملكية
حتى يصير انسانا كبيرا فيه كل الموجودات بحيث يرى فيه جميع الاشياء كاجزاء ذاته ويكشف لك
هذا المعنى زيادة انكشاف اذا نظرت الى ذاتك مجردة عن الاغيار فتراها عاقلا مدركا للكليات والجزئيات
متوهما حساسا سميعا بصيرا ذا شهوة وغضب ومحبة وفرح وارادة وغير ذلك من الصفات
التي لا تحد ولا تحصى وهذه فائدة الصورة قد تكون بسيطة وقد تكون مركبة وان المادة قد تكون ايضا
بسيطة وقد تكون مركبة لكن في المركب الموجود ان تجد ضربا من الاتحاد اذ ما لا وحدة له لا وجود له
فالكثرة معلولة للوحدة لانها مبدأ الكثرة واصلها ومرجعها وغايتها فالوحدة الالهية فاضت السموات

والازمنة وبالوحدة النفسانية فاتت البنية الحيوانية ونحن انما توصلنا الى معرفة النفس وقواها
بالفعل كما توصلنا الى اثبات صور العناصر في الهيولى والاخلاط في البدن بآثارها كيفيات
وكميات في الهيولى فعلمنا ان صورها غيرها ورأينا آثار المخلوق في البدن فاثبتنا اخلاطا كذلك
ورأينا افعالا نفسانية في بعض الاجساد فاثبتنا من جهتها ان لها مبادي غير الاجسام وعوارضها
ثم توصلنا بواسطة تلك المبادي وارتباط بعضها الى بعض واحتياج بعضها لبعض الى ان لتلك المبادي
مبدأ جامعا هو بالحقيقة فاعل تلك الافعال والآثار وهو اصل حقيقتها وصورة صورها وجنس جميعها
وهوية كلها ثم لاح لنا بواسطة انها تدرك المعقولات وتكون ذاتها وتدرك هويتها انها جوهر قدسي
لا يقبل الموت والفساد فهي باقية عند الله محشورة مع الملائكة والنبيين عليهم السلام اذا استحكمت
علاقتها معهم وحسن اولئك رفيقا فصل في ان لكل بدن نفسا واحدة وان
القوى التي حصلناها منشؤها بل هي تفاصيل ذاتها وشروح هويتها واعلم ان جماعة من الحكماء
لما رأوا في الانسان آثارا متبادية طبيعية كالحرارة والبرودة والجذب والدفع والاحالة والنضج وغير
ذلك مما يصدر مثلها من صور العناصر ورأوا آثارا اخرى نباتية كالتغذية والتنمية والتوليد
مما يصدر من نفوس النباتات ورأوا آثارا حيوانية كالحس والتخيل والشهوة والغضب
مما يصدر امثالها من النفوس الحيوانية ثم رأوا فيه افعالا وادراكات نطقية وحركات
فكرية ظنوا ان الانسان مركب من صورة طبيعية ونفوس ثلثة اخرى نباتية وحيوانية
وانسانية ومن ارتقى عن هذه الطائفة وارتفع عنهم في هذا الباب ارتقاء عاليا رأى ان
الانسان هو النفس العاقلة وساير المقامات امور عارضة لها من مبدأ حدوثها الى
آخر دهرها حتى يكون البدن وقواه بالنسبة اليها كالآلات في الصنايع من حيث لا دخل لها

في حقيقتها

في حقيقتها وتقوم وجودها بل في تتميم افاعيلها وليس الامر كما زعموه بل الحق ان الانسان له هوية
واحدة ذات نشآت ومقامات في مبدأ وجوده اولا من ادنى المنازل ثم يرتفع قليلا قليلا الى
درجة العقل والمعقول كما اشار اليه سبحانه هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا
الى قوله اما شاكرا واما كفورا ولو لم يكن للنفس مع البدن رابطة اتحادية لا كرابطة اضافة
شوقية كما زعم انها كمن يعشق مجاورا لم يكن سوء مزاج البدن او تفرق اتصاله مولما للنفس
الما حسيا لا كالالم عقلية او وهمية فالنفس الانسانية لكونها جوهرا قدسيا من سنخ الملكوت
فلها وحدة جمعية هي ظل الوحدة الالهية وهي بذاتها قوة عاقلة اذا رجعت الى موطنها الاصلي
وهي مع تنزلها ايضا قوة حيوانية على مراتبها من حد التخيل الى حد الاحساس اللمسي وهو ادنى
مرتبة الحيوانية في السافلة وهي ايضا ذات قوة نباتية على مراتبها التي ادناها الغاذية واعلاها
المولدة وهي ايضا ذات قوة محركة طبيعية قائمة بالبدن كما قال الفيلسوف الاعظم من ان النفس
ذات اجزاء ثلثة نباتية وحيوانية ونطقية لا بمعنى تركبها عن هذه القوى لانها بسيطة الوجود
بل بمعنى كمال جوهريتها وتمامية وجودها وجامعية ذاتها لهذه الحدود الصورية وهذه القوى
على كثرتها وتفنن افاعيلها ومعانيها موجودة كلها بوجود واحد في النفس لكن على وجه
بسيط لطيف يليق بلطافة النفس كما ان جميع الانواع الجسمانية توجد في العقل متحدة صائرة
اياه بعد ما ارتفعت عنه من حد المحسوسية الى حد المعقولية فكما يوجد في العقل جميع الانواع الطبيعية
على وجه ارفع واعلى فكذلك توجد بوجود النفس جميع القوى الطبيعية والنباتية والحيوانية
وجودا نفسانيا ارفع من وجودها في مواضعها الاخرى وبالجملة النفس الآدمية تنزل من اعلى
تجردها الى مقام الطبيعة ومقام الحس والمحسوس ودرجتها عند ذلك درجة الطبايع والحواس

فيصير عند اللمس مثلا عين العضو اللامس وعند الشم والذوق عين الشام والذائق وهذه ادنى الحواس
واذا ارتفع الى مقام الخيال كانت قوة مصورة ولها ان يرتفع عن هذه المنازل الى مقامات
العقول المفارقة فيتحد بكل عقل ومعقول واكثر المتأخرين من الفلاسفة كالشيخ واتباعه لما لم يحكموا
اساس علم النفس لذهولهم عن مسئلة الوجود وكماله ونقصه ومباديه وغاياته انكروا هذا المعنى وظنوا
ان الامر لو كان كذلك لكانت النفس متجزية ولكان العقل الفعال منقسما حسب تعدد النفوس العاقلة
ولكان كل من نفوسنا يعلم ما يعلمه الاخرى من النفوس وقد مر البرهان النوري الكاشف لحجب
هذه المضايق والشكوك بحمد الله عند كلامنا في اتحاد العاقل بالمعقول فصل
في ان هذه المراتب من النفس بعضها سابقة في الحدوث على البعض كما مر فالنفس الآدمية ما دام
كون الجنين في الرحم درجتها درجة النفوس النباتية على مراتبها وهي انما تحصل بعد تخطي الطبيعة
درجات القوى الجمادية فالجنين الانساني نبات بالفعل حيوان بالقوة لا بالفعل اذ لا حس له
ولا حركة وكونه حيوانا بالقوة فصله المميز عنه عن ساير النباتات الجاعل له نوعا مباينا للانواع
النباتية واذا خرج الطفل من جوف امه صارت نفسه في درجة النفوس الحيوانية الى
اوان البلوغ الصوري والشخص حيوان بشري بالفعل انسان نفساني بالقوة ثم يصير النفس
مدركة للاشياء بالفكر والروية مستعملة للعقل العملي وهكذا الى اوان البلوغ المعنوي والا
شد الباطني باستحكام الملكات في الاخلاق الباطنة وذلك في حدود الاربعين غالبا
فهو في هذه المرتبة انسان نفساني بالفعل وانسان ملك او شيطان بالقوة يحشر في القيمة
اما مع حزب الملائكة واما مع حزب الشياطين وجنودهم فان ساعده التوفيق وسلك
مسلك الحق وصراط التوحيد وكمل عقله بالعلم وطهر قلبه بالتجرد عن الاجسام يصير ملكا

بالفعل

بالفعل من ملائكة الله الذين هم في صف العالين المقربين وان ضل عن سواء السبيل
وسلك مسلك الضلال والجهال الاخسرين من جملة الشياطين او يحشر في زمرة البهائم
والحشرات فصل في طور آخر في تعديد القوى الانسانية على منهج اهل
البصيرة قال بعض اهل العرفان اشارة الى معنى قوله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو
ان لله تعالى في القلوب والارواح وغيرها من العوالم جنودا مجندة لا يعرف حقيقتها وتفصيل
عددها الا هو ونحن الآن نشير الى بعض جنود القلب يعني النفس الناطقة وهو الذي خلق
لها جندان جند يرى بالابصار وهي الاعضاء والجوارح وجند لا يرى الا بالبصاير وهي
القوى والحواس وجميعها خادمة للقلب ومسخرة له وهو المتصرف فيها وقد خلقت مجبولة
على طاعة القلب لا تستطيع له خلافا ولا عليه تمردا فاذا امر العين للانفتاح انفتحت واذا
امر الرجل للحركة تحركت واذا امر اللسان بالكلام وجزم الحكم به تكلم وكذا ساير
الاعضاء وتسخر الاعضاء والحواس للقلب يشبه من وجه تسخر الملائكة لله تعالى فانهم جبلوا على الطاعة
لا يستطيعون له خلافا ولا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وانما افتقر القلب
الى هذه الجنود من حيث افتقاره الى المركب والزاد لسفره الذي لاجله خلق وهو السفر
الى الله وقطع المنازل الى لقائه فلاجله خلقت القلوب قال تعالى وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون وانما مركبه البدن وزاده العلم وانما الاسباب الموصلة التي
يوصله الى الزاد وتمكنه من التزود العمل الصالح فافتقر اولا الى تعهد البدن وحفظه
من الآفات بان يجلب اليه ما يوافقه من الغذاء وغيره وبان يدفع ما ينافيه ويهلكه
من اسباب الهلاك فافتقر لاجل طلب الغذاء الى جندين باطن هو قوة الشهوة وظاهر

هو البدن والاعضاء الجالبة للغذاء فخلق في القلب جنود كثيرة من باب الشهوات كلها تحت
قوة الشهوة وخلق الاعضاء التي الات الشهوة وافتقر في دفع الموذيات والمهلكات و[illegible]
من الاعداء وظاهر وهو اليد والرجل الذي يعمل بمقتضى الغضب وكل ذلك بامور خارجة
من البدن كالاسلحة وغيرها ثم المحتاج الى الغذاء اذا لم يعرف الغذاء الموافق لا ينفعه شهوة الغذاء وا[illegible]
فافتقر في المعرفة الى جندين باطن وهو ادراك البصر والسمع والذوق والشم واللمس وظاهر
وهو العين والاذن والانف وغيرها وتفصيل وجه الحاجة اليها ووجه الحكمة فيها مما يطول شرحه
ولا تحويها مجلدات كثيرة فجملة جنود القلب يحصرها ثلثة اصناف احدها باعث مستحث اما الى
جلب المنافع النافع كالشهوة واما الى دفع المضار المنافي كالغضب وقد يعبر عن هذا الباعث
بالارادة والثاني هو المحرك للاعضاء الى تحصيل هذه المقاصد ويعبر عن هذا الثاني بالقدرة وهي
جنود مبثوثة في سائر الاعضاء لا سيما بالعضلات منها والاوتار والثالث هو المدرك
المتعرف للاشياء كالجواسيس وهي مبثوثة في اعضاء معينة فمع كل واحد من هذه الجنود
الباطنة جنود ظاهرة هي الاعضاء التي اعدت الات لهذه الجنود فان قوة البطش انما تبطش
بالاصابع وقوة البصر انما تدرك بالعين وكذا سائر القوى ولسنا نتكلم في الجنود الظاهرة
التي هي الاعضاء فانها من عالم الملك والشهادة وانما نتكلم الان فيما ايد به من جنود لم تروها وهذا الصنف
الثالث وهو المدرك من هذه الجملة ينقسم الى ما اسكن المنازل الظاهرة وهي الحواس الخمس
والى ما اسكن منازل باطنة وهي تجاويف الدماغ وهي ايضا خمسة فهذه اقسام جنود القلب
وقال ايضا اعلم ان جندي الغضب والشهوة قد ينقادان للعقل انقيادا تاما فيعينانه على طريقه الذي
يسلكه ويحسنان مرافقته في السفر الذي هو بصدده وقد يستعصيان عليه استعصاء البغي والتمرد

حتى

اجل

الى جندين باطن وهو قوة الغضب الذي يدفع المهلكات صح

حتى يملكانه ويستعبدانه وفيه هلاكه وانقطاعه عن سفره الذي به وصوله الى سعادة الابد وللقلب
جند اخر وهو العلم والحكمة والتفكر وحقه ان يستعين بهذا الجند فانه حزب الله على الجندين
الاخرين فانهما قد يلتحقان بحزب الشيطان فان ترك الاستعانة به وسلط على نفسه جند الغضب
والشهوة هلك يقينا وخسر خسرانا مبينا وذلك حال اكثر الخلق فان عقولهم صارت مسخرة لشهوتهم
في استنباط الحيل لقضاء الشهوة وكان يجب ان يكون شهواتهم مسخرة لعقولهم فيما يفتقر اليه انتهى
كلامه ولعمري انه صدر عن عين البصيرة ومنبع التحقيق وربما عبر هو وامثاله عن القوى المدركة بالطائر
وعن القوى المحركة بالسيارة وذلك لان القوى المدركة اسرع وصولا الى مقاصدها ومدركاتها بل بعض
منها اتي الوصول الى المعلوم وضرب منها محض الادراك بالفعل بلا قوة منتظرة وهذا بخلاف القوى
المحركة فانها لا تخلو عن تراخي زمان وتجدد احوال واعلم ان كون نسبة القوى الى النفس كنسبة الملائكة
الى الرب مما ذهب كثير من اعاظم العلماء منهم صاحب احوال المعاد حيث ذكر فيه قال الملك الحكيم
من الجن كيف طاعة الملائكة لرب العالمين قال كطاعة الحواس الخمس للنفس الناطقة قال زدني بيانا
قال الا ترى انها الملك ان الحواس الخمس في ادراك محسوساتها وايرادها اخبار مدركاتها الى النفس
الناطقة لا تحتاج الى امر ونهي ولا وعد ولا وعيد بل كلما همت به النفس الناطقة بامر محسوس امتثلت الحاسة
لما همت به وادركته واوردته اليها بلا زمان ولا تاخر ولا ابطاء وهكذا طاعة الملائكة لرب العالمين
الذين لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون لانه احكم الحاكمين واعلم ان النفس ما دام كونها
متعلقة بالبدن تجرها الى النشاة الكاملة العقلية الا بتصرفها الاول في القوى الجزئية التي علمت
اقسامها الثلثة وما يتفرع عنها من القوى المبثوثة في الجسم واما اذا كملت بالعلم والعمل
فيعطيها الاكوان العقلية الروحانية والحسية كلها طاعتها الملائكة والملوك وقال الشيخ العارف

صاحب الفتوحات في الباب الحادي والستين وثلثمائة حيث اراد بيان ان الانسان الكامل
خليفة الله مخلوق على صورة الرحمن بعد ما روى الحديث الالهي لاهل الجنة من انه ورد في خبر اهل الجنة
انه ياتي اليهم الملك فيقول بعد ان يستاذن عليهم في الدخول فاذا دخل ناولهم كتابا من عند الله
بعد ان يسلم عليهم من الله فاذا في الكتاب لكل انسان يخاطبه من الحي القيوم الى الحي القيوم اما بعد
فاني اقول للشي كن فيكون وقد جعلتك اليوم تقول للشي كن فيكون فقال صلعم فلا يقول احد
من اهل الجنة لشي كن الا ويكون بهذا العبارة فجاء بشي وهو من انكر النكرات فغاية الطبيعة
تكوين الاجسام وما يحمله فليس لها العموم وغاية النفس تكوين الارواح الجزئية في النشات
الطبيعية والارواح من العالم فلم تعم فما اعطي العموم الا للانسان الكامل حامل السر الالهي وكل ما سوى
جزء من كل الانسان فاعقل ان كنت تعقل فانظر في كل ما سوى الله وما وصفه الحق به وهو
قوله وان من شي الا يسبح بحمده ووصف الكل بالسجود وما جعل لواحد منهم امرا في العالم ولا نهيا
ولا خلافة ولا تكوينا عاما وجعل ذلك للانسان الكامل فمن اراد ان يعرف كماله فلينظر في نفسه
في امره ونهيه وتكوينه بلا واسطة لسان ولا جارحة ولا مخلوق غيره فان صح المضاف في ذلك
فهو على بينة من ربه في كماله فانه عنده شاهد منه اي من نفسه وهو ما ذكرناه فان امر او نهي
او سرع في التكوين بواسطة جارحة من جوارحه فلم يقع شي من ذلك او وقع في شي دون شي
ولم يعم مع عموم ذلك بترك الواسطة فقد حل ولا يقدح في كماله ما لم يقع في الوجود عن امره بالوجود
فان الصورة الالهية بهذا ظهرت في الوجود فانه امر تعالى عباده على السنة رسله وفي كتبه
فمنهم من عصى وبارتفاع الوسائط لا يسع الا الطاعة خاصة لا يمكن ولا يمكن الا بانه قال صلى الله عليه
وآله بالله مع الطاعة وقدرته نافذة ولهذا لو اجتمع الانسان في نفسه حتى صار شيئا واحدا

نفذت

نفذت همته فيما يريد وهذا ذوق اجمع عليه اهل الله قاطبة فان بالله مع الجامع فان بالجمع
ظهر العالم والاعيان ليست الا هو الظرف في قوله ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم الاية انتهت عبارته
في توضيح المقام الجمعي والخلافة الالهية للانسان الكامل والحمد لله الذي اوضح لنا بالبرهان الكاشف
لكل حجاب ولكل شبهة تحصيل ما اجمع عليه اذواق اهل الله بالوجدان واكثر مباحث هذا الكتاب
مما يعين في تحقيق هذا المطلب الشريف الخاص وغيره من المقاصد العظيمة الالهية التي قصرت عنها
افكار اولي الانظار الا النادر القليل من الجامعين لعلوم المتفكرين مع علوم المكاشفين و[illegible]
مجانية بفضل الله بين الذوق والوجدان وبين البحث والبرهان ولنعد الى حيث فارقناه

فصل في ان اول عضو يتكون هو ماذا اختلف الاطباء والطبيعيون في هذا فزعم
المشرحون ان التشريح دلهم على ان القلب اول ما يتكون من الاعضاء وقال بقراط ان ما يتكون هو
الدماغ وقال محمد بن زكريا ان ذلك هو الكبد ودليل المشرحين المشاهدة اذ لا يمكن اقامة البرهان
في مثل هذه المطالب الجزئية وما ذهب اليه بقراط ومحمد بن زكريا لا يقدح في ذلك لان
مبنى ما قالاه قياس ضعيف او فاسد لا بممارسة التشريح فان ابن زكريا زعم ان حاجة الجنين
الى القوة الغاذية والمنمية اقوى من حاجته الى القوة الحيوانية والنفسانية والعضو المتولي للغذا
الامر هو الكبد هو المقدم في الكون ورده الامام الرازي بان تكون الاعضاء متقدم على اغتذائها
وذلك التكون انما يتم بالقوة الحيوانية والحار الغريزي ومنبعهما هو القلب اولى بالتقديم
اقول ليس مراد المستدل ان الكبد كان يعطي الغذاء للاعضاء التي لم تكون بعد بل مراده
ان المادة الحيوانية اول ما يوجد فيها من القوى هي النباتية سيما الغاذية ثم يوجد فيها
بعد طي مراتب النباتية من جهة المبادي القوى الحيوانية على التدريج ثم النفسانية فالقياس

يقتضي ان يكون العضو التي فيها قوة التغذية والتنمية يتكون منها الكبد اولا لانه عندهم مبدء القوى
النباتية والذي يتكون بعده هو القلب لانه معدن القوى الحيوانية والذي يتكون بعدهما من
الاعضاء هو الدماغ لانه منبع قوى الادراكات التي غاية القوتين الاوليين هذا اذا نظرنا الى الترتيب
الزماني الطبيعي بحسب الاعداد من طريق استكمالات المواد وهي من الادنى الى الاعلى ومن الاخس
الى الاشرف واما اذا نظرنا الى ترتيب العلل والمعلولات والتقدم بالشرف والوجود فالمتقدم
هو الدماغ كما قال بقراط ثم القلب ثم الكبد ثم ساير الاعضاء بل المتقدم هي الارواح التي في الثلثة
النفسانية اولا ثم الحيوانية ثم الطبيعية ثم الاعصاب ثم الاورده والشرايين ثم العضلات والرباطات
ثم ساير الاعضاء البسيطة ثم المركبة ومن علم تقدم القوى الالية على النفوس المستعملة اياها في الزمان وتقدم
النفوس على قواها بالذات سيما الناطقة المتقدمة على الكل بالذات وتاخرها عن الكل
بالزمان لا على وجه الدور المستحيل لان القوة المتقدمة على النفس بالزمان المعدة اياها غير القوة الفايضة
منها بالعدد وعينها بالحقيقة لا يتعجب عن تقدم بعض الاعضاء كالكبد بالزمان على بعض متاخر عنه
بالطبع كالدماغ واستدل على تقدم القلب بانه لا شك ان في المني روحا كثيرة وفيه الحر
والحرارة بما فيه من كثرة الهواء الحارة ولذلك يشتد بياضه واذا ضربه البرد الذي هو اولى
بالتجميد والتكثيف يزول خثورته وبياضه ويصير رقيقا واذا كان كذلك فيجب ان يكون اول
ما يتكون منه هو الذي اسهل والحاجة اليه امس ولا شك ان الروح اسهل تكونا من العضو لان
انقلاب الاجزاء الهوائية الموجودة في المني المنقذف الى الرحم الى الروح اسهل
من صيرورتها عضوا والحاجة الى تكون الروح لانبعاث القوة المصورة واستعدادها امس من الحاجة
الى العضو فثبت ان تكون الروح قبل تكون العضو ثم لا بد ان يكون لذلك الروح مجمع خاص

لانه يمتنع ان يهمل الطبيعة امر هذا الروح حتى يتحرك كيف اتفق وبمو كيف اتفق فيجب ان
يكون الجوهر الروحي اول ما يتكون وهو يجتمع في موضع واحد ويحيط به ما هو الكثف الاجزاء
من المني وليس لبعض الجوانب بان يكون مجمعا لتلك الارواح اولوية من الجانب الاخر
فلا بد ان يكون مجمعها هو الوسط ويكون ساير الاجزاء محيطة به كالكرة وذلك المجمع ليس
هو الكبد لان حاجة الاعضاء الى الغذاء بعد تكونها كما مر في ابطال مذهب ابن زكريا فاذن
ذلك المجمع هو الموضع الذي استحكم مزاجه وهو القلب اقول فيه نظر لانا وان سلمنا ان اول
ما يتكون من بخارية الاخلاط هو الروح وانه اسهل وجودا من الاعضاء وامس حاجة اليه
منها الا ان الروح منه ما هو طبيعي قريب الشبه مما يوجد في الاجسام النباتية من الاجزاء اللطيفة البخارية
ومنه ما هو حيواني يختص بالمزاج الحيواني ومنه ما هو نفساني قريب الشبه بالاجرام الفلكية فالذي
يتكون منه اولا في الحيوان هو الارواح الطبيعية والمجمع الخاص لها هو المناسب اياها وهو الكبد ثم الضعيف
اليها اجزاء الغذائية بالقوة الغاذية التي فيها فيتغذى وينمو ويتكامل قدر ما يحتاج
تكاملها في الجوهر وتزايدها في المقدار الى منزل اعلى وموضع اشرف واقوى فينضم الى المجمع الاول
في جانبه العالي الذي فيه قوة الحرارة مجمع اخر روحه اصفى واقوى واسرع واقبل الحيوة
وهو القلب وهكذا يتولد ساير الاعضاء بعضها للرياسة وبعضها للخدمة الى ان يتم البدن
بجميع ما فيه من القوى والاعضاء كمدينة عامرة يتزايد اجزاؤها شيئا فشيئا فيحتاج الى سلطان
مطاع يخدمه الرعايا ويخدم الرعايا المساكن والمنازل والدواب وغيرها وربما كان وجود
السلطان اخر في السعي والعمل واول في الفكر والغاية   في وقت تعلق النفس
الناطقة بالبدن قد اشرنا سابقا الى ان النفس الناطقة المدركة للمعقولات بالفعل انما يحدث

لمن يحدث في حدود الاربعين عاما بحسب الغالب واما النفس المتميزة عن ساير النفوس
الحيوانية باستعدادها للكمال العقلي ووقت تعلقها فزعم الشيخ الرئيس في ذلك ان مني المراة
تصير ذات نفس بنفوذ قوة الذكورية فيه فان الروح يشبه ان يتكون من نطفة الذكر والبدن
من نطفة الانثى فاذا صار ذلك ذا نفس تحركت النفس لتكميل الاعضاء وتكون مع النفس غاذية
اذ لا محل لها غير ذلك ثم اذا استقرت فيها القوة الغاذية اعدت للنفس الحسية ويكون فيها
قوة قبول النفس الحسية وان كانت الحسية في ذوات النطق والنطقية واحدة لان الاعضاء
الحسية تتم معها وكذلك الغاذية واعضاؤها ولا يضافا اعضاء الحيوان لا يتميزان الاعتدا، فلا يبعد ان يكون
النطفة تحصل فيها الغاذية مستفادة من الاب والاخرى تحدث من بعد ويجوز ان يكون الغاذية
التي جاءت من الاب يبقى الى ان يتحلل المزاج استحالة ما ثم تحصل الغاذية الخاصة كان
المستفادة من الاب لا تبلغ من قوتها ان يتم التدبير ثم تحتاج الى اخرى كان ما يوخذ من
الاب قد تعين عليه الواجب فليس نوع الغاذية التي كانت في الاب والتي في الولد
ولكن لم يخرج التغير به عن سبيل علو ما مناسبا لكل النسل وكيف كان فاذا صار القلب والدماغ
موجودين في الناطق تعلقت بها النفس النطقية وتفيض منها الحسية اما النطقية فيكون
غير بادية ولكنها لا تكون عاملة بل يكون كما في السكران والمصروع وانما يستكمل بامور
من خارج هذا ما نقله الفخر الرازي عن الشيخ واني ما وجدت في كتبه هذه العبارة ولا يبعد
ان يكون مذكورة في شيء منها وفيه موضع انظار حكمية الاول ان الاستفادة المادية المنوية
قوة غاذية من نفس متعلقة ببدن اخر غير صحيح سيما وكثيرا ما يوجد النطفة باقية بعد فناء
الاب والنفس وغيرها من القوى المتعلقة بالاجرام لا يفعل فعلا طبيعيا في غير مدنها وماد تها

الى قوة لا يبقى تدبيرها مدة

بل النطفة قد فاضت عليها من المبدء الفعال كمالات متعاقبة جوهرية او اولها كالصورة المعدنية
وهي الحافظة للتركيب المفيدة للمزاج وثانيها الصورة النباتية وبعدها الجوهر الحيواني وهكذا
وقع الاشتداد في الوجود الصوري الجوهري الى ان يتجرد وارتفع عن المادة ذاتا ثم ادراكا وتدبيرا
فعلا وتاثيرا الثاني ان النفس الناطقة لو كانت بكمالها الذاتي الاولي موجودة في اول
تكون القلب والدماغ لكانت ضائعة معطلة عن فعلها وكمالاتها اللازم لها من غير عايق
خارجي مدة مديدة وهذا مما اقيم البرهان الحكمي على نفيه وليس ذلك كحال السكران والمصروع
لان السكر والصرع من الاسباب والموانع الخارجة عن جبلة النفس وكذا النوم المانع لظهور
الكمالات الموجودة بالفعل في ذات النفس بل النفس انما يصير ناطقة بحركة جوهرية وتحت
في زمان طويل الثالث ان في غير الطريقة التي اخترناها يلزم وجود الالة قبل مستعملها كالغاذية
مثلا فانها لا شك انها من قوى النفس الناطقة في حالة تلك النفس فاذا كانت موجودة
قبل وجود النفس يلزم ما ذكرنا من المحذور واما على طريقتنا فالجوهر النفساني يتدرج في الاكمال
ويستلزم ويتضمن من القوى والفروع ما كان يستلزمه ويتضمنه من قبل مع زوايد اخرى
كمية وكيفية وتلك القوى والفروع متحدة بالعدد حسب تجددها في الشدة والكمالية وبما يناسب ما وقع
من بعض الحكماء التمثيل لحال النفس من مبادي تكونها الى غاية كمالاتها واتصالها بالعقل الفعال
من ان العقل الفعال كنار ما ثر عنها فحم بالحرارة واخر بالفحم والتجمر واخر بالاضاءة والاحراق
فيفعل فعل النار ومحل الاولين وكل ما وقع له الاشتداد يصدر عنه ما يصدر عما تقدم عليه فهذا
مثال مراتب اثار العقل في النبات والحيوان والانسان وكما ان النور الشديد يشتمل على الاثار
الانوار التي دونه وليس اشتماله عليها كاشتمال مركب على بسيط ولا كاشتمال مقدار على اجزائه

الذهنية بل على ضرب آخر فكذلك الوجود القوي جامع لما في الوجودات الضعيفة التي دونه
فيترتب عليه ما يترتب عليها وهكذا يزداد الآثار باشتداد القوة وفضيلة الوجود وربما خرج
الاشتدادي لنشأة داثرة الى نشأة باقية فيصير ذاته من المفارقات عن الاجسام وعلائقها
فيجعل من قبيله خليفة متوسطة بينه وبين مدبر الاجسام كالطول شرحه **فصل**
في اختلاف هذه القوى فقيل غاذية كل عضو مخالفة لغاذية العضو الآخر بالنوع والماهية وانا
لما اختلفت افعالها نوعا وكذلك القول في النامية والمولدة والخوادم الاربع وانما هي
متحدة بالجنس اقول اختلاف الانواع من الآثار القريبة الصادرة من القوة بلا واسطة وان
استدعى اختلافها نوعا اختلاف تلك القوة لا نوعا ولا عددا الا ترى ان المبدأ القريب لكل
فلك يخالف نوعا للمبدأ القريب لفلك آخر ولكن اله كل فلك هو الذي اله جميع
الافلاك واحد لا نظير له فغاذية كل عضو وان كانت مخالفة لغاذية العضو الآخر في الفعل
والمحل ولكن غاذية الشخص الواحد كزيد مثلا واحدة بالحقيقة والمادة اعني البدن والغاية
والفاعل اعني النفس دون الآثار والصوادر وهكذا قياس سائر القوى والفواعل والغرض ان
تعدد الآثار والمعلولات حقيقة ونوعا لا يستلزم كلية تعدد عللها ومباديها كذلك بل قد
يكون الوحدة والكثرة من لوازم مقامات الوجود فالنفس مع وحدتها تتضمن جميع القوى المدركة
والحركة المتخالفة نوعا عند ما ظهرت في النازلات البدن وهي متحدة عند ما كانت في الشخص
كاتحاد حواس الخمس في الحس المشترك واتحاد المدارك كلها في العقل النظري وكاتحاد القوى المحركة
النباتية كالجذب والدفع وغيرها في القوة النباتية واتحاد جميع القوى المحركة الشوقية
في الاعضاء في القوة الباعثة الحيوانية والعقل العملي في الانسان **فصل** في اثبات

اختلاف تلك القوة اما عددا او نوعا و لكن الآثار البعيدة الصادرة عن القوة بواسطة لا السببية ع ح

قوة الحيوانية للانسان اعلم ان كل طبيعة لنوع من انواع الموجودات ما لم يستكمل شرائط النوع
الاخس الانقص الذي دونها ولم يستوف قواه ولوازمها لم تتخط به الى النوع الاشرف الاتم
وهذه قاعدة كلية برهانية ذكرها الشيخ في بعض كتبه واستفادها من كتب المعلم الاول فالطبيعة التي يلحقها
الحيوانية والنفس الناطقة لابد من استيفائها لجميع الشرائط الحيوانية اصولها وفروعها حتى
حتى يبلغ الى مقام الناطقة فاذن لابد في الانسان من وجود القوة الحيوانية لكن لا على وجه التفصيل والتفصيل بل
بان يكون في الانسان قوة حيوانية بالفعل وقوة انسانية بالفعل على الوجه الذي حققناه في الفلك من
كون النفس الفلكية هي بعينها النفس المنطبعة لا تغاير بينهما بالعدد بل بالمعنى والاثر فالقوة الناطقة فينا
بعينها هي القوة الحيوانية التي بلغت حد الناطقة كما قد ذكرنا الاشارة اليه والمراد بها القوة التي
بها يستعد الاعضاء لقبول قوتي الحس والحركة واعلم ان الشيخ لم يتعرض لهذه القوة في كتبه الحكمية
كالشفاء والنجاة وغيرهما ولكنها اثبتها في القانون وجمهور الاطباء قائلون به لا على وجه حققناه
بل على انها قوة منفصلة عن الناطقة موجودة بالفعل مغايرة اياها واحتجوا عليه بان العضو المفلوج
فيه قوة نفسانية لان ما فيه من العناصر المتداعية الى الانفكاك انما بقي مجتمعة لقاهر يجبرها
وذلك القاهر ليس من توابع المزاج لان تابع الشيء لا يكون حافظا عليه فاذن فيه قوة
متقدمة على مزاج العضو حافظة اياه عن التحلل والفساد فالعضو المفلوج فيه قوة نفسانية
وهي اما قوة الحس والحركة الارادية او قوة نباتية لتفعل التغذية وغيرها او قوة اخرى غيرهما
والقسمان باطلان اما الاول فلان العضو المفلوج ليس فيه قوة حس ولا حركة وكذا الثاني باطل لوجهين
احدهما ان قوة التغذية قد يبطل مع بقاء تلك القوة وثانيهما ان هذه القوة معدة لقبول الحس
والحركة لولا المانع فلو كانت هذه القوة هي الغاذية والغاذية موجودة في النبات فيلزم ان

يكون في النبات استعداد قبول الحس والحركة والتالي باطل فالمقدم مثله فاذن هذه القوة نوع
آخر مغاير للقوى النفسانية والنباتية اقول هذا الاستدلال مع قصوره عن افادة هذا المطلوب مشتمل
على الغلط والالتباس اما بيان القصور فلاحد ان يقول ان القوة الموجودة في العضو المفلوج هي
قوة نباتية غاذية قولهم قد يبطل قوة التغذية مع بقاء تلك القوة قلنا لا نسلم بطلانها بل
نقول قوة التغذية باقية والاثر القليل في العضو حتى ان في زمان قليل اكثر مقداره وليس
الامر كذلك غاية الامر ان لا يظهر اثر التغذية لظهور اثر المانع وقولهم قوة التغذية موجودة
في النبات وهي غير معدة لقبول الحس والحركة قلنا الغاذية التي في النبات مخالفة بالماهية
للغاذية التي في الحيوان كما ان الحيوانية التي في سائر الحيوانات مخالفة بالماهية للحيوانية التي للانسان
والسبب في ذلك على الوجه الكلي ان جهة القوة تنافي جهة الفعلية فالصورة اذا قويت فعليتها
ووجودها استكملت المادة بها وتمت ذاتها بتلك الصورة فبطل استعدادها لقبول صورة اخرى هي
اشد وجودا لصورة واما اذا كانت الصورة ضعيفة الوجود بين محوضة الفعلية وصرافة القوة لم يمنع
المادة عن قبول صورة اخرى فوقها فالاول كما في العناصر حين بساطتها فان النار الصرف لا تقبل
صورة النبات والحيوان وكذا الارض والماء والهواء واما اذا انكسرت كيفياتها وضعفت صورتها
استعدت المادة لقبول صورة اخرى فعلى هذا القياس القوة الغاذية التي في النبات
لشدة فعليتها امتنعت عن قبول الحيوانية بخلاف الغاذية التي في الحيوان فانها لضعفها تقبل قوة
اخرى فوقها وكل الانسان لما كان ضعيف الحيوانية كما قال تعالى خلق الانسان ضعيفا صارت
حيوانيته بذرة لفطرة اخرى ومادة قابلة لنشأة ثانية باقية واما بيان الخلط والالتباس
فقد علمت ان القوة الحيوانية ليست الا مبدأ الحس والحركة فان الحيوة الحيوانية منوط بمبدأ هذين الامرين

فاذا لم يكن مبدأهما موجودا في العضو المفلوج بل قد بطل والنفخ فكيف يحكم بان القوة الحيوانية
موجودة فيه مع بطلان هاتين القوتين فالحق ان الموجود في العضو المفلوج من القوى النفسانية
هي قوة التغذية ومن الارواح هي الروح الطبيعي الذي يسري من الكبد الى سائر الاعضاء واما
القول بان الموجود قوة الحس والحركة الارادية لكن فعل الحس والحركة الارادية لم يوجد لمانع
منع الفاعل الموجود عن فعله وذلك المانع هو مادة الفالج لانها قد منعت عن انفعال
قوى الحس والحركة عنها ولا يكون مبطلا لذاتي القوتين فليس بشيء لان هذه القوى جسمانية
والمادة دخيلة في تعين وجودها فاذا كانت موجودة وكان وجودها لا محالة في مادة صالحة
لقبولها فيختص حامل تلك المادة لقبول وجودها ومنعت عن صدور فعلها النفس لو قال
احد بان النفس الانسانية ما دامت متعلقة بالبدن فهي يكون مبدأ لجميع القوى النطقية
والحيوانية والنباتية والطبيعية لكن اجزاء البدن متفاوتة في القبول ففي بعضها يتعلق النفس
باكثر قواها كالدماغ والقلب ففيه القوة الادراكية والتحريكية الارادية والنباتية كلها وفي بعضها
يتعلق ببعض قواها كالطبيعية وشيء ضعيف من النباتية كالاظفار والاسنان والعظام وكذا يختلف
تعلقها بالبدن في الاحوال ففي حالة النوم والسكران الشديد يتمنع باكثر قواها القوية
من افعالها عن البدن كالشمس اذا غربت في الافق وخفيت بجوهرها وذاتها عن عالم الارض
وبقي بعض اضوائها واظلالها في وجه الارض ذلو انقطعت تمام قواها عن البدن في النوم
لبطل ومات البدن دفعة ولو انقلعت بكليتها الصدر منها في النوم ما كان ليصدر عند التيقظ
فقد علم من هذا ان وجود الفيض سراية قواها كلها في كل عضو من البدن ولا في كل وقت بل بعضها
المفلوج شانه ان يسري فيه بعض قوى النفس كالطبيعية والنباتية دون الحيوانية فظهر ان الاهم لا الاهم
بقدر

على وجود القوة الجوهرية من جهة الضوء المطلق ليس بصحيح فالمعتبر ذلك الا انا احكمنا بنيانه واوضحنا
تبيانه **الباب الرابع** من علم النفس في احوال القوى المختصة بالنفوس الحيوانية التي منها
مبادي الادراكات الظاهرة ومنها مبادي الادراكات الباطنة وهي اشد قربا من عالم الملكوت
ومنها مبادي الحركات الارادية وهي انزل درجة من مبادي الادراكات جملة وفيه فصول **فصل**
في الاشارة الى تلك القوى ونحوه كل منها على الاجمال اعلم ان الله لما خلق من المواد الارضية جوهر
النبات الذي هو اكمل وجودا من العناصر والحجر والمدر ومن الجواهر المعدنية كالحديد والنحاس وغيرهما
لانه خلق فيه قوة تجذب الغذاء من جهة اصله وعروقه التي في الارض واعد له الآلات وقوى هي
خوادم له اما القوى فقد مر ذكرها واما الالات فهي العروق الدقيقة التي تراها في كل ورقة يغلظ اصلها
ثم يتشعب ولا يزال يستدق الى عروق شعرية تنبسط في اجزاء الورقة حتى تغيب عن البصر لكن لما كان
النبات مع هذا الكمال الذي يفوق به على العناصر والمعدنيات ناقص الخلقة غير تام الوجود لا
مستقلا في وجوده فانه لو اعوزه غذاء يساق اليه ويماسه اصله جف ويبس ورقه ولم يمكنه
طلب الغذاء من موضع آخر فان الطلب انما يكون بمعرفة المطلوب وبالانتقال اليه وتعذر الطلب
يكون المعرفة وعدم المعرفة يمكن الانتقال الى المعروف والنبات عاجز عن ذلك فلو كانت
فيه معرفة الطلب لكان معطلا وجودها فيه والله سبحانه اجل من ان يخلق امرا معطلا والبرهان قائم
ان لا معطل في الكون ولو فرض شعور في النبات لكان اضره الاحدى مما يميل عليه فمن عناية الله تعالى
تعلقت بخلق ما هو اكمل وجودا من النبات فانعم على الحيوان قوة الاحساس وقوة الحركة في طلب
الغذاء فاول مراتب الحواس هي حاسة اللمس لان الحاجة بها اشد ولهذا يعم الحيوانات كلها
وليس في الاعضاء كلها الا نادرا لان الحيوان الارضي مركب من عناصر متضادة الكيفيات الاولية

فلما

فلما اعتدلت وتصالحت واستوت على كيفية واحدة اقرب من الوحدة وصلاحه عند اعتدالها
وفساده بالخروج منها من ذلك الاعتدال فلا يتصور حيوان الا وان يكون له هذا الحس لانه ان
لم يحس اصلا فليس بحيوان والنقص درجات الحس ان يحس بما يلاصقه ويماسه فان الحس
بما يبعد منه احساس اتم واقوى وهذا الحس نجده في كل حيوان حتى الدود التي في الطين
فانه اذا غرز فيها ابرة انقبض للهرب لا كالنبات يقطع فلا ينقبض اذ لا يحس بالقطع الا
ان الحيوان الحسي كالدود ناقص لو كان لا يقدر على طلب الغذاء من حيث يبعد عنه فافتقر في كماله
الى حس يدرك ما بعد عنه فافادت له العناية قوة الشم لكنه يدرك بها الرائحة ولا يدري
انها جاءت من اي ناحية فيحتاج الى ان يطوف كثيرا من الجوانب فربما يعثر على الغذاء الذي
شم ريحه وربما لم يعثر فيكون في غاية النقصان ايضا ولو لم يخلق فيه غير هذا فخلق له البصر ليدرك به
ما بعد عنه ويدرك جهته فيقصد تلك الجهة بعينها الا انه مع ذلك يكون ناقصا اذ لا يدرك به
ما وراء الجدار والحجب فلا يبصر غذاء حجب عنه ولا يبصر عدوا حجب عنه وقد لا ينكشف الحجاب
الا بعد قرب العدو فيعجز عن الهرب فخلق له السمع حتى يدرك به الاصوات من وراء
الجدران عند جريان الحركات ولان الانسان لا يدرك بالبصر الا شيئا حاضرا واما
الغايب فلا يمكن معرفته الا بكلام منتظم من حروف واصوات يدرك بحس السمع
فاشتدت الحاجة فيه اليه فخلق له ذلك وميز بفهم الكلام عن ساير الحيوانات وكل ذلك
ما كان ليغنيه ولا الحيوان لو لم يكن قوة الذوق اذ يصل الغذاء فلا يدرك انه موافق او مخالف
فيأكله وربما يكون مهلكا كالشجرة التي في اصلها كل مايع ولا ذوق لها فتجذبه وربما
يكون ذلك سبب جفافها ثم كل ذلك لا يكفي لو لم يخلق في مقدم الدماغ ادراك آخر

يسمى بالحس المشترك يتادى اليه المحسوسات الخمس وتجتمع فيه ولولاه لطال الامر على الحيوان ولوقع
في المهالك فان بعض الحيوانات كالفراش وغيرها لفقده الحس الباطني ربما يتهافت على النار
مرة بعد اخرى وقد يتاذى بها ولو كان له تخيل وحفظ لما وقع الاحساس به اولا لم يكن يعود
الى ما يتاذى به مرة ثم مع ذلك ناقص لانه لم يكن له الحذر عما لا يدركه بالحس اذا لم يتاذ منه
فلا يدري انه مما يحذر منه فخلق الله للحيوانات الكاملة كالفرس وغيره قوة يدرك بها معنى خارجا
لا يدخل في تلك القوة هي الواهمة فان الفرس مثلا يحذر من الاسد اذا رآه اولا من غير ان يتاذى
فلا يكون حذره موقوفا على ان يحس به مرة ويتاذى به وكذا الشاة ترى الذئب اولا فتحذره ولا ترى
الجمل والبقر وهما اعظم منه شكلا واهول صورة فلا تحذرهما والى الآن يشارك البهائم الانسان
في هذه الادراكات وبعد هذا يكون الترقي الى حدود الانسانية فيدرك عواقب الامور والاشيا
التي لم تدخل تحت حس والتخيل ولا توهم ولا ينفع الاقتصار في الحذر والطلب على العاجلة بل
يحذر الشرور الآجلة ويطلب الخيرات الآخرة فميز الله الانسان من بين الحيوان بقوة اخرى
هي اشرف من الكل بها يدرك منافع الامور ومضارها وخيرات الآخرة وشرورها
ثم اعلم ان الحيوان لو اقتصر فيه على خلق الحواس والمدارك للادراك الملائم من الاغذية والادوية
وغير الملائم ولم يخلق له ميل في الطبع وشوق في النفس اليه او ارادة اياه في العقل يستحثه
على الحركة الى الملائم ومقابلات هذه لتستحثه على الحركة عن المخالف لكان البصر وساير الحواس
معطلة في حقه فاضطر ان يكون له ميل الى ما يوافقه يسمى شهوة ونفرة عما يخالفه يسمى كراهة فيطلب
بالشهوة الملايم ويهرب بالكراهة المنافي ثم هذه المرتبة من الميل والنفرة في جملة القوى المحركة ولا يكفي
في كمال وجود الحيوان بما هو حيوان لكن لا يكفي في كمال وجود الانسان الذي اشرف انواع الحيوانات

اذ الشهوة

تحت الحس

الترتيب

اذ الشهوة والغضب سواء كان لحب الشخص كشهوة الغذاء الموافق او لحب النوع كشهوة الجماع والوقاع
والغضب على ما يخالف ذلك لا يدعوان الى ما ينفع ويضر في الحال اما في المآل فلا يكفي هذه الداعية
المسماة بالشهوة او الغضب فخلق الله للانسان داعية اخرى فوق الشهوة والغضب
مسخرة تحت اشارة العقل الهادي بنور الله الى العواقب الاخروية المعرف لحسن الثواب
وقبح العقاب وهذه الداعية هي المسماة بالارادة وقد يسمى عند بعض علماء الدين باعثا
دينيا وهي التي خص الله بني آدم بها وافردهم بها عن البهائم اكراما وتعظيما لكمالهم بالعقل
العارف لعواقب الاشياء وهذه الارادة تحت اشارة العقل كما ان الشهوة تحت ادراك الحس
هذا ما لخصناه من كلام بعض علماء الاسلام وحاولنا ان نذكره في هذا الفصل لجودة نظمه وحسن
بيانه ولنعد الى ذكر احوال الحواس على التفصيل **فصل** في اللمس واحواله قد علمت
ان الحيوان الارضي لكونه حاصلا بكيفية اعتدالية يحتاج الى قوة حافظة اياها بمدركة للجسم المحيط كالهواء
والماء وانه مخالف ليحترز منه حتى لا يكون محرقا اياه بحره او مجمدا ببرده او موافق ليطلبه او يسكن فيه
فهو اقدم الحواس ولشبه ان الحاجة الى اللمس لدفع المضرة اقوى والى الذوق للدلالة على المطعومات
التي بها يستبقى الحيوة اشد لكن الحاجة الى دفع المضرة لاستبقاء الاصل اقدم من الحاجة
الى جلب المنفعة لتحصيل الكمال ولان جلب الغذاء يمكن بساير الحواس فظهر ان اللمس اول الحواس
واقدمها وانه يجب ان يكون كل البدن موصوفا بالقوة اللامسة والبرهان على ذلك ان آلة
بدن الحيوان من جنس مادة الكيفيات الملموسة وكذا جميع البدن من قوة الحيوة والادراك
لا يمكن ان يكون غير مبدا الادراك الحسي فالذي يسري في جميع البدن من قوة الحيوة والادراك
لا يمكن ان يكون غير مبدا الادراك اللمسي اما غيره فلا يمكن ان يكون ساريا في كل البدن

اعضائه وعندنا ان المدرك فيه انما
من جنس المدرك فالذي يسري في جميع

مثلا حامل القوة البصرية لا يمكن ان يكون سائر الاعضاء لكثافتها وظلمتها لان مدركات هذه القوة
هي الانوار فمدركها لا بد ان يكون متحدا معها بالمهية كما قررناه وليست اعضاء البدن انوارا
لا بالفعل ولا بالقوة كالشفاف فاستحال ان يكون نور البصر ساريا في تلك الاعضاء لانها كثيفة
كدرة وكذا فيس السمع وسائر الادراكات الباطنة كالوهم والخيال لان البدن واعضاءه
ليست موهومة ولا متخيلة لكونها مادية ولا يدخل شيء في عالم الوهم والخيال الا صورة اخرى
مناسبة اياها ايقع في الادراك الوهمي والخيالي ومن هنا يعلم ان الواهمة والخيال والمدارك
الباطنة ليست مادية موجودة في عضو كالدماغ كما هو المشهور لما مهدناه من قاعدة اتحاد المدرك
والمدرك واما سائر الحواس الظاهرة غير اللمس كالذوق والسمع والشم والبصر فهي وان كانت
مادية لكنها ليست كاللمس سارية في جميع البدن لان بعضها كالسمع والبصر في غاية اللطافة
فيجب ان يكون موضعه جزءا لطيفا شفافا او نحوه مناسبا لما ادركته القوة وليس كل عضو جزءا لطيفا
وبعضها كالذوق والشم وان لم يكن بتلك اللطافة لكنها لطيفة ايضا لان حامل مدركاتها ليست
اجساما كثيفة صلبة بل اما بخارات واما اجسام رقيقة وليس كل عضو مناسبا لان يكون موضع
الرائحة والطعم بل بعض الاعضاء كباطن الخيشوم للمشموم وجرم اللسان للمطعوم وهذا بخلاف اللمس فان
جميع الاجسام سواء كانت صلبة او رخوة كثيفة او لطيفة فانها لا تقوم بها قوة اللمس ويتعلق بها ادراكه
فان هذا الادراك انما يحصل بمماسة السطوح ومصاكتها ومن الناس من زعم ان قوة اللمس
انواع اربعة الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة بين الصلب واللين
والحاكمة بين الاملس والخشن وزاد بعضهم الحاكمة بين الثقيل والخفيف فيكون خمس انواع وقد تبين
وجه الاختلال لما ذكروه واعلم ان من خواص كل قوة حساسة ان حاملها وان كان من جنس ما يدركه
لا يكون

ما يدركه خاليا في ذاته عن صورة الكيفيات التي ادركتها القوة حتى ينفعل عن تلك الصورة فان
الادراك ما لم يتكيف بكيفية المدرك لم يقع ادراك القوة لصورة تلك الكيفية وان
كان الحاصل في الالة غير الصور الحاضرة للقوة لان هذه خارجية مادية وتلك ذهنية ادراكية
فاذن المدرك للحرارة والبرودة مثلا يجب ان لا يكون موصوفا بهما فيزداد الاشكال في باب اللمس
لان عضو اللامس غير خال عن هذه الكيفيات الملموسة لكنا نقول هذه القاعدة لا تقتضي الا ان يكون
محل الادراك خاليا اصلا عن جنس ما يدركه بل تقتضي ان يكون خاليا عن نوع ما يدركه ومن جنسه
والمعتدل الغائر الكيفية المتوسط بين الاطراف لعضو اللمس وضعفها بمنزلة الخالي عن الانواع كلها
الغائر فانه كاللاحار واللابارد ولهذا القبيل كلام من الطرفين لبرهة فالاقرب الى الاعتدال اشد
ادراكا والانسان نوع كل انا لا نعرف كون البهائم مدركة للمحسوسات ونافرة بها الا لاجل
طلبها ما يلائمها وهربها عما ينافرها حتى الحيوانات الناقصة كالاسفنجات والاصداف فانها تحرك
حركات الانقباض والانبساط بالارادة ولولم نشاهد منها هذه الحركة لم نعرف ان لها قوة اللمس
فاذا كان الامر كذلك وقد وجدنا مثل ذلك في العناصر والنباتات فان الارض تهرب عن العلو الى
السفل على طريقة وجهتها والنار تهرب من السفل الى العلو على طريقة وجهتها واذا حاولت النار
الصعود فان عارضها في صوب حركتها معارض من جهته مالت الى سمت اخر بل الى السفل صعدت
من الجانب التي لا مانع فيها وكذا النباتات لو صادفها مانع عن سمت نموها وحركتها انحرفت عنه
الى جهة اخرى وميل اغصانها من جانب الظل الى جانب الضوء الشمس وعروق الشجر النابت بقرب
النهر تمتد الى جانب الماء نحو العروق المسهل وصول الماء اليه وجذبه الى غير ذلك من الحركات
لطلب الملائم والهرب عن المنافر وكل ذلك دال على شعورها بالملائم وغير الملائم وايضا ما ذكرتم

من ان الحيوان لما كان بدنه من مادة مصورة بصورة من باب اوائل الكيفيات وسلامته بانحفاظها
وفساده بضدها فلا بد له من قوة حافظة اياها مدركة لما يلائمها وينافرها حتى يطلب بها الاول
ويهرب عن الثاني فهذا الوجه جار في النباتات بل في الجماد والعناصر لكنها تحتاج الى
تمهيد ان الادراك عبارة عن وجود صورة حاضرة عند موجود وجودا لنفسه وان الموجودات
المادية السارية فيها لا حضور لها في نفسها فكيف لما يدركها فنقول اما العناصر الكلية فهي لكونها
واقعة تحت التضاد غير باقية الوجود بل متجددة سائلة وشرط بقاء الحيوة لشرط في شيء خلوه عن التضاد
والافاضل الجسمية غير مانعة عن قبول صورة وحدانية تقبل الحيوة بشرط خلوها عن الضد كالافلاك فانها
خلوها عن التضاد والفاسد قبلت الحيوة النطقية واما النباتات فلكون التضاد فيه غير شديد بل سورة
المتضادات فيه مكسورة فليس ببعيد ان يكون لقوته شعور ضعيف بما يلائمه كيف وعندنا ان الوجود مطلقا
عين العلم والشعور مطلقا ولهذا ذهب العارفون الالهيون الى ان الموجودات كلها عارفة بربها ساجدة
له كما دل عليه الكتاب الالهي لكن الوجود اذا خلص عن شوب العدم والظلمات يكون الادراك وله اتم
ووجود الماديات ممزوج بالظلمات والحجب مغمور في الاعدام والنقائص وبقدر ارتفاعها وارتباطها
بالمبادي العقلية والنفسية المجردة عن المواد والاعدام يكون وصولها الى مقام الحيوة والادراك ولا شبهة
ان يكون النفوس النباتية مع كونها صورا منغمرة في المواد وهي اقرب مناسبة الى عالم الملكوت
من صور العناصر والمعادن لانكسار سورة الكيفيات المتضادة في النبات دون العناصر والمعادن
ولاجل ذلك يظهر في النبات شيء من اثار الحيوة دون هذه الاجسام فصل
في الذوق وفيه مباحث منها ان الذوق اعم الحسين بعد اللمس للحيوان واشبه القوى بها فهو ثاني
اللمس لانه ايضا شعور بما يلائم البدن ليطلب ولهذا اذا اشتدت الحاجة الى الغذاء كان الادراك

اقوى والذوق ايضا مشروط باللمس لكنه لا يكفي فيه الملاقاة بالسطوح لما مر بل لا بد من نفوذ
ذي الطعم في جرم الة الذوق وهو اللسان اما بذاته او بواسطة الرطوبة اللعابية المنبعثة عن
اللسان ليقبل الطعوم ولا بد ان تكون تلك الرطوبة عديمة الطعم لتؤدي الطعوم الى الالة بصحة ولان
ربما الطعم كما يكون للمريض لم تؤد بصحة والحق ان الواجب ان يكون اما عديمة الطعم مطلقا او ضعيفة
الطعم جدا حتى يبطل لها الكيف بكيفية ما يتادي اليها من الطعوم ويقع بها الادراك ولا يكفي
لحصول هذه الادراك تكيف الرطوبة اللعابية بالطعم ولا ملاقاة الطعوم لان الخارج عن البدن
لا يمكن ان يكون موضع شعور النفس او العلاقة الطبيعية غير حاصلة للنفس الا بالقياس الى البدن
وقواه الا الى ما يخرج عن تدبير النفس وتصرفها والنفس تجد لغيرها والاتصاف بها من الاتحاد
ولاجل ذلك كان وجود الشيء في نفسه بعينه وجوده للنفس والادراك عبارة عن وجود الشيء
للمدرك فلا يتم شعور النفس بوجود ما يتكيف به البدن وقواه دون ما خرج عنها ومنها ان
هذه الرطوبة بل يتوسط في ايصال اجزاء ذي الطعم بان يختلط معها وتغوص معها في اللسان حتى
يحس القوة بالطعم او يتكيف بتلك الطعوم وتؤديها من غير مخالطة بتلك الاجزاء فعلى الاول
لا فائدة فيها الا كونها مدرقة مسهلة لوصول الطعوم ويكون الحس بملامسة ذي الطعم من غير واسطة
وعلى الثاني يكون الملاقي للمحسوس بلا واسطة هو الرطوبة وكلا الوجهين محتمل وعلى كل حال لا شك
بين الحاس والمحسوس متوسط ومنها انه يجب ان تعلم ان الذوق في الحقيقة ليس الكيفية الطعمية
التي تقوم بالجسم المطعوم ولا التي تقوم بالرطوبة اللعابية على القول بتكيفها ولا التي تقوم بالرطوبة
اللعابية على القول بتكيفها ولا التي تقوم بجرم اللسان مع وجوب تكيف الالة بكيفية المحسوس
كما مر سابقا بل الصورة الذوقية التي تقوم بقوة الذوق ونسبة تلك القوة الى صورة الذوق

كنسبة المادة الى الصورة وكنسبة العقل بالقوة الى العقل بالفعل وهكذا الحال في ساير الحواس من ان
المحسوس بالحقيقة هو الصورة الجزئية الحاصلة للنفس بواسطة القوة الحاسة حتى الابصار كما ستعلم ومنها
ان قوة الذوق واحدة وقيل بل قال الحكما القائلين بتعدد قوة اللمس لتعدد الملموسات حيث
لم يجعلوا قوة الذوق متعددة لتعدد المذوقات فربما يجاب بانهم انما جوزوا ان يكون الحاكم على
واحد من المتضادات قوة واحدة فيها الشعور والتميز والطعوم وان كثرت الا ان فيما بينها مضادة
واحدة واما الملموسات فليست فيما بينها مضادة واحدة فان بين الحرارة والبرودة نوعا آخر
من المضادة غير النوع الذي بين الرطوبة واليبوسة **فصل** في الشم وهو الطف من الذوق
كما ان الذوق الطف من اللمس وهذه الثلثة اكثف الحواس وادخلها في مدركات هذه
القوة هي الروايح بملاقات الهوا المتكيف بها للخيشوم فالشم ايضا كاللمس بالمماسة فهذه
القوة ايضا شبيهة بالملامسة فكانها ضرب من اللمس ولشبهها في اللطافة الى الذوق كنسبته
فيها الى اللمس ومن مباحث الشم ان الهوا المتوسط هل يتكيف بكيفية ذي الرايحة ويؤدي بها
الى الخيشوم او يختلط باجزاء لطيفة من ذي الرايحة فيفصل تلك الاجزاء الى آلة الشم فيدرك الرايحة
الاجزاء من غير ان يكون رايحة للهوا والى كل من الطرفين ذاهب واحتج الذاهبا الى الثاني
بانه لولم يكن كذلك لما كانت الحرارة مهيجة للروايح بسبب التحليل والتبخير ولما كان البرد
يخفيها ومعلوم ان التبخير محرك الروايح وايضا في التفاحة مثلا ان كثرة الشم يذبل ذلك تذبل
لتحلل اجزاء ذي الرايحة واحتج الآخرون بانه لو كانت الروايح التي تملأ المحافل انما تكون
بسبب تحلل شيء وجب ان يكون الشيء ذو الرايحة ينقص وزنه ويصغر حجمه واحتجوا ايضا
بان تبخر الكافور تبخرا باقيا على جوهره كله فيكون مع رايحة تنتشر انتشارا الى حد ويمكن ان تنتشر

فذلك الا

تلك الرايحة في اضعاف تلك المواضع بالفعل والوضع في جزء جزء من ذلك المكان
بل في اضعافه فيكون مجموع الابخرة التي تحلل منه في جميع تلك البقاع التي تزيد على القطعة
المذكورة اضعافا مضاعفة للذي يكون حاصلا بالتبخير او مناسبا له فيجب ان يكون النقصان
الوارد عليه في ذلك قريبا من ذلك النقصان او مناسبا له لكن ليس الامر كذلك فثبت
ان للاستحالة مدخلا في هذا الباب والحق ان كلا المذهبين صحيح محتمل ومن الناس من زعم
ان ادراك الشم يتعلق بالمشموم حيث هو وهذا ابعد الوجوه ومن مباحثه ان الانسان لا يكاد
ان يكون ابلغ الحيوانات في ادراك لطايف الروايح القريبة الا انه لضعفها في ادراك البعيدة
متهاون في ادراك تفاصيلها المتنوعة فان طعوم الروايح في نفس الانسان غير مخصصة تخصصا بقبليا
كما في المطعومات والملموسات ولذلك لا يكون للروايح عنده اسما الا من جهتين احدهما من جهة
الموافقة والمخالفة فيقال هذه رايحة طيبة وتلك رايحة كريهة والآخر من جهة انتسابها الى
الطعوم والى الموضوع مطلقا فيقال رايحة حلاوة او حموضة او رايحة وردة او مسك وقيل اشبه
ان يكون حال ادراك الانسان للروايح كحال ادراك الحيوانات الصلبة العين للمبصرات
فان ادراكها لها يكاد ان يكون كالتخيل الغير المحقق واما ادراك كثير من هذه الحيوانات
للروايح فقوي جدا بحيث لا يحتاج الى التنشق ومن مباحث الشم انه نقل عن افلاطون وفيثاغورس
وهرمس وغيرهم من الاقدمين ان الافلاك والكواكب لها قوة الشم وفيها روايح طيبة
اطيب مما يوجد في المسك والعنبر والرياحين بكثير ورد عليهم اتباع المشائين بان ادراك
الروايح مشروط بالهواء او البخار وليس هناك هواء ولا بخار وهذا الوجه ضعيف لان
كون الاشتراط به مطلقا ليس عليه برهان عقلي وانما اشتراط ذلك في العالم العنصري

ومن اماثل المتأخرين من حكي عن نفسه انه عند انصاله بذلك العالم في نوم او يقظة شم منها
روايح اطيب من المسك والعنبر لا نسبة لما عندنا الى ما هناك واهل الذوق ارباب
العلوم الروحانية على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحاني رايحة موصوفة تستنشق بها
ويتلذذون بها وبروايح الاطعمة المصنوعة لهم فيفيضون على مرتب ذلك ما هو مستعد له
ويجي لك ما يصحح هذا القول ونظايره **فصل** في السمع ومباحثه عن ادراك
الصوت قد مر في مباحث المقولات من العلم الكلي عند البحث عن احوال الكيفيات المحسوسة
حقيقة الصوت والذي يناسب هذا الموضع البحث عن ما يتعلق بكيفية حصول السمع وفيه
ابحاث الاول انهم قالوا ان السماع انما يحصل لاجل تادي الهوا المنضغط بين القارع
والمقروع الى تجويف الصماخ عند العصبة المفروشة فيه قالوا وهذا التادي ظاهر وقد دل
عليه امور احدها ان ذلك التجويف اذا سد او انسد بطل السمع وثانيها انه اذا كان
بين الصايت والسامع جسم كثيف تعذر السماع او تعسر وثالثها ان من يرى انسانا يقرع
بمطرقة على سندان او بمرزبة على نقارة فانه كان قريبا منه سمع الصوت مع مشاهدة
الطرق والقرع وكلما ابعد منه حصل سمعه بعد زمان ابطاء وطوله بعد المسافة ورابعها ان من وضع
فمه على طرف انبوبة ووضع الطرف الآخر من تلك الانبوبة على اذن انسان آخر
وتكلم فيه فان ذلك الانسان يسمع ذلك الكلام دون ساير الحاضرين وذلك لتادي
الهوا الى اذنه وامتناع ان يتادى الى اذن غيره وخامسها ان عند اشتداد هبوب الرياح
ربما لا يسمع القريب ويسمع البعيد لانحراف تلك الاهوية الحاملة لتلك الاصوات
بسبب شدة هبوب الرياح من سمت الى سمت آخر وههنا اشكال قوي وهو ان حملا

اذا

اذا تكلم من وراء جدار غليظ وجب ان لا يسمع الذي من الجانب الآخر من الجدار ذلك الكلام
لعدم الفرج والمنافذ ولو وجدت هناك منافذ لكانت قليلة ضيقة فوجب ان يتشوش
تلك الامواج ولا يبقى اشكال تلك الحروف كما خرجت عن فم المتكلم وايضا فلان الانسان
اذا تكلم حدث في الهواء ذلك التموج فان تادى ذلك بالكلية الى شخص وجب ان لا يسمع غيره
ذلك الكلام اذ ليس هناك الا ذلك التموج الواحد وان لم يتاد اليه بل تادى الى السمع كل واحد
بعضه وجب ان لا يسمع احد منهم ذلك الكلام بتمامه وقد اجابوا عن الاول بان الحايل الذي لا منفذ
فيه اصلا فانه يمنع من السماع البتة لانه كلما كانت المنافذ اقل كان السمع اضعف فوجب اذا
لا يوجد المنافذ اصلا ان لم يوجد السمع وعن الثاني بان الحروف انما يتكيف باطلاق
الهواء بحدبه على وجه مخصوص فيكون التموج الفاعل للحروف ليس مجتمعا بكل الهواء دون اجزائه
بل هو حاصل في وجه واحد من جهة انه في اي جزء وصل حصل الشعور بالقيلية ما للصوت
هذا ما ذكروه اقول عندي ان الحال في كيفية التادية ليس كما حصلوه فان كون جزء من اجزاء الهواء
المتوسط بين السامع وذي الصوت متكيفا بكيفية الحروف والكلمات مع بساطة الهواء
وتشابه اجزائها في غاية البعد بل انه غير صحيح والا لتكرر الادراك حسب تكرر وصولات الهواء
الى الصماخ وليس بل الحق ان النفس تنتبه بواسطة الهواء الموصل لا آلة السمع المتوسط فيما
بين كيفية القرع الحاصل بين القارع والمقروع او القلع الحاصل لان هواء واحدا يحمل تلك
الكيفية ويبلغ بها الى الصماخ ولا ان اهوية متعددة متموجة يتادى كل منها الى احد وكذا حتى
تتكيف الهواء المجاور للصماخ بها ويتادى بها الى السمع وهذا لا ينافي ما بيناه وذكرناه من ان النفس
لا يتعلق ادراكها الا بصورة حاصلة في محال تصرفاتها بالطبع لان كلامنا هنا في المدرك بالذات

للنفس والمدرك بالذات لما ههنا هو الصور الادراكية من المسموع الحاصلة في القوة السامعة
والكلام ههنا في المحسوس بالعرض وهو المسموع الخارجي ومنشأ هذه العلاقة الوضعية هو الوضع
المخصوص لذلك المسموع بالنسبة الى السامع مع وجود الجسم اللطيف بينهما الذي بسببه صح هذه
النسبة اعني الاذن والهواء المتصل وذي الصوت في حكم آلة واحدة للنفس فيدرك النفس ما فيها
على اي وجه يكون وباي جانب يقع وهذا سر احتياج كل قوة جسمانية في تأثيرها الى مشاركة
الوضع فان الوضع المخصوص بين موضوع القوة وما تؤثر فيه او يتأثر عنها مع تحقق الجسم
المتصل اللطيف بينهما يجعل المجموع كانه مادة واحدة وآلة واحدة للقوة فكما يتأثر مادة القوة
بفعلها كذلك يتأثر ذلك الجسم الذي له ذلك الوضع بفعلها **البحث الثاني** انهم اختلفوا
في ان المسموع هو الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ فقط وهو المحسوس او الصوت القائم
بالهواء الخارج عن الاذن ايضا محسوس اقول وعندنا كما مر ان المحسوس هو الصوت القائم
بالهواء القارع والمقروع فقط بدلالة انا اذا سمعنا الصوت ادركنا مع ذلك جهته وقربه وبعده
ومعلوم ان الجهة لا يبقى اثرها في التموج عند وصوله الى التجويف فكان يجب ان لا يدرك من الاصوات
جهاتها وقربها وبعدها لانها من حيث انتهت وصلت بحركتها تجويف الصماخ فيدركها القوة
هناك ولا تميز بين القريب والبعيد كما ان اليد يدرك ملموسها بما يلاقيه ولا يشعر من جهة
اللمس الا من حيث ملمسه ولا فرق بين وروده من البعيد لبعده واقرب قربه لان اليد
لا يدرك الملموس من حيث ابتدا ولا في المسافة بل من حيث انتهى ولما كان التميز بين الجهات
والقرب والبعد بين الاصوات حاصلا علمنا انا ندرك الاصوات الخارجة حيث هي وليس
لك ان تقول انما يدرك الجهة لان الهواء القارع انما يتوجه من تلك الجهة وانما يدرك

المنفضو

البعيد

البعيد والقريب لان الاثر الحادث عن القرع القريب اقوى ومن البعيد اضعف لانا نقول
اما الاول فغلط لان الصوت قد يكون على اليمين من السامع ويسمع بالاذن الايسر لانسداد
في اذنه الذي يليه ومع ذلك يحصل الشعور بكون الصوت على اليمين ولا يحصل التموج الى الاذن
اليسار الا بعد ان ينعطف عن اليمين فليس ههنا ادرك الجهة التي جاء منها الصوت بل
الجهة التي وقع القرع فيها واما الثاني فهو ايضا باطل والا لكنا لم نفرق بين البعيد القوي من القريب
الضعيف ولكنا اذا سمعنا صوتين متساوي البعد مختلفين بالقوة والضعف وجب ان يظن
ان احدهما قريب والآخر بعيد وليشتبه علينا دائما القوة والضعف بالقرب والبعد وليس
كذلك واعلم ان جمهور القوم لما لم يذهبوا الى ما اخترناه اضطربوا وتحيروا واستصعب عليهم الامر
في تبيين السبب في تحقق الشعور بجهة الصوت فقال بعضهم كصاحب المعتبر انا قد علمنا ان هذا الادراك
انما يحصل لوصول القرع الى الهواء المتموج الى تجويف الصماخ ولذلك يصل من الابعد في زمان اطول ولكن
يجب ادراك الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ ليحصل الشعور بالجهة والقرب والبعد لانا
نحصل ذلك بتتبع الاثر الوارد من حيث ما ورد وما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة
التي منها ورد والحاصل انا بعد ادراكنا الصوت عند الصماخ نتبعه بتاملنا فيتادى ادراكنا
من الذي وصل الينا الى ما قبله ومنه الى ما قبله من جهته ومبدا وروده فان بقي منه شيء
وادركناه من حيث منقطع ويعني ومن يدرك الوارد وعدده والفي منه موجود كوجهه وبعده
مورده وقربه وما بقي من قوة امواجها وضعفها فلذلك يدرك البعيد ضعيفا لانه ضعيف
موجه حتى ان لم يبق في المسافة امر نتبعه الى البعيد المبدا لم نعلم قدر البعد الا بقدر ما بقي
فلا نفرق بين الرعد الواصل الينا من اعالي الجو منه وبين الرحى الذي هو اقرب منه الينا

صدا المكان

هذا منتهى ما حصلوه في هذا الباب وفيه ما لا يخفى من الاشكال وهو ان السمع ليس بادراك
بعد ادراك واستعلام بعد استعلام ينتقل النفس من واحد الى آخر ومنه الى آخر وهكذا
بل ههنا ادراك شيء واحد مع جهته وقربه وبعده ثم انه بعد ان سلمنا انه يتتبع الهواء
الذي وصل الى الصماخ منه الى ما قبله ثم ما قبله لكن اذا كان ادراك الصوت منفكا عن ادراك
الجهة وغيرها كما قرروه من ان الصوت يدرك اولا ثم بعد التتبع يدرك الجهة والقرب
والبعد والقوة والضعف حتى يكون ههنا ادراكات متعددة سابقة ولاحقة فنقول مدرك السمع
ليس الا ذلك الصوت فاما الجهة فهي غير مدركة للسمع اصلا واذا لم يكن الجهة مدركة للسمع لم يكن
الصوت الحاصل في الجهة مدركا له فيقرر ان يكون مدرك السمع صوتا لو كان حصوله في جهة
اخرى اية جهة كانت لكان هو ذلك الصوت بعينه وهو ممتنع لان الصوت الجزئي
لا بد ان يكون مختصا بموضع وجهة ولا يمكن ان يكون مدرك الحس امرا كليا كما برهن
عليه مع ان المدرك للسمع هو الصوت الموجود في الجهة المخصوصة هذا خلف وانما يلزم على تقدير
ان يكون ادراك الجهة غير ادراك الصوت فيها وان ادراكها قد حصل بتبع التموجات الهوائية
كما ذكروا اما على الوجه الذي حققناه فلم يلزم محذور لان المدرك للسمع هو الصوت المعين الواقع
في جهة معينة وفي موضع مخصوص فان وجود الامر المادي لا ينفك عن الوضع والجهة وليس
ان وجوده شيء وكونه في جهة او على وضع شيء آخر وليس بالعوارض المشخصة له بل هي شخصيته
المنبعثة من عوارض الشخص وانما يوجد بها بالقياس الى ماهية ذلك الشخص كما مر فكل مدرك
بادراك حسي انما يدرك وجوده في جهة معينة وعلى وضع معين لان الحس يدرك وجهه
فقط او يدرك وجهه ويدرك معه بادراك آخر جهته وبادراك آخر قربه وبعده

لان هذا

لان هذا شان العقل وليس شان الحس الا ادراك امر ذي جهة في وضع لما علمت ان وجه
المحسوس وكونه في جهة وعلى وضع شيء واحد بالشخص متعددة في ظرف التحليل العقلي فكان
المحسوس شيئا واحدا فكذلك الادراك الحسي المتعلق به ادراك واحد هو بعينه ادراك موجوده
وادراك بانه في جهة كذا وادراك بانه في موضع كذا **البحث الثالث** مما يناسب ظن القدماء
في السمع ان وجود الهواء بين السامع وذي الصوت شرط لتحقق الاتصال بينهما مع عدم حاجز
كثيف لا لاجل ان يحمل الهواء كيفية الصوت ويتادى بها الى السمع لان القدماء اثبتوا في
سماع الفلكيات تماس الافلاك بعضها مع بعض كما ان اساطين الحكمة كافلاطن ومن
قبله انهم يثبتون للافلاك اصواتا عجيبة ونغمات غريبة تتحير من سماعها العقل وتتعجب منها النفس
وحكي عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء
قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية
ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى واعلم ان اشتمال الافلاك والكواكب على
الطعوم والروايح والاصوات وجميع ما يدركه الحواس هنا قول صحيح ادلته الاذواق الكشفية الى آخر
العقلية والمناسبات الوجودية وذلك لان الوجود مع كمالاته وخيراته انما يفيض من الاول
على الثاني ومن العالي على الداني وهكذا الى ادنى الوجود فكل ما يوجد من الصفات الكمالية
في المعلولات الاخيرة فهي موجودة في مباديها القريبة على وجه الطف واعلى وكل ما توسط في الاسباب
القريبة فهي موجودة في العلل العلوية العقلية على وجه يناسب لذلك العالم الاشرف ان
الكيفيات المحسوسة وجودها في موضوعاتها الجسمانية على وجه يلزمها التضاد والانقسام
والاستحالة وغير ذلك ووجودها في الحواس والمدارك النفسانية على نوع حسن اصفى والطف

لصفاء القابل حيث يزول عنها كثير من النقائص المهيجة اياها في الخارج ولها ايضا نوع حضور من الوجود
في القوة الخيالية على نحو اشرف واعلى وجوهر السماويات في اللطافة دون عالم العقل وفوق
عالم العناصر وهي في اللطافة بمنزلة الحواس فان جوهر الحس للطافته يقبل رسوم المحسوسات
لكن حس الحيوان مخصص ببعض المواضع من بدنه وهو الذي يوجد فيه جوهر روحاني من جنس مادة
الاشباح المثالية المتوسطة بين العقول والاجسام والافلاك لكونها بسائط متشابهة الاجزاء كلها
كالروح الحامل لموضع الخيال منا ومما نزيل الاستبعاد في كون عالم الافلاك مشتملا على الروائح
والنغمات ان هذه الكيفيات من حيث كونها مدركة لنا ليست هي التي تكون في الخارج حتى قولنا
ومشاهدتنا لها علمت مرارا ان المحسوس بما هو محسوس وجوده في نفسه ليس الا وجوده للجوهر الحاس ومعلوم
ان وجودها للخيال مناط علمنا بها والتذاذنا بها وقد ثبت ان الخيال بجميع ما يحصل فيه
خارج عن هذا العالم فاذن كما يوجد في قوة من قوانا جميع النغمات والاصوات والروائح
والمشمومات على وجه المشاهدة تارة من جهة امور خارجية معدة اياها وتارة من جهة اسباب
باطنية كما في المنام فانا قد نشاهد صورا عجيبة واصواتا عظيمة في النوم لا نشك في وجودها
فلا استبعاد في وجود الطعوم الشهية والروائح الطيبة والنغمات العجيبة في عالم الافلاك اذ
ليست اسباب وجودها منحصرة في هذه الامور المعتادة **فصل** في البصر قد تقرر
في علم التشريح انه ينبت من الدماغ ازواج سبعة من العصب وان الزوج الاول مبدؤه من غور
البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي وهو صغير مجوف
يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبي
ثم ينفذ النابت منهما يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى وقوة الابصار

مودعة

مودعة في الروح المصبوب في تجويف هذا العصب سيما عند الملتقى واختلفوا في كيفية الابصار فالطبيعيون على انه
بالانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجمد فانهما مثل مرآة فاذا قابلهما متلون مضيء
انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان في المرآة لا بان ينفصل من المتلون شيء ويميل الى العين
بل بان يحدث مثل صورته في المرآة وفي عين الناظر ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط
الهواء المشف ولما توجه الايراد عليهم بوجهين احدهما ان المرئي ح يكون صورة الشيء وشبحه الذي في العين
بانا نرى نفس هذا المتلون وثانيهما ان شبح الشيء مساو له في المقدار والا لم يكن له صورة له ومثالا
فح يلزم ان لا نرى ما هو اعظم من الجليدية لان امتناع انطباع العظيم في الصغير معلوم بالضرورة واجابوا
عن الاول بانه اذا كان رؤية الشيء بانطباع شبحه كان المرئي هو الذي انطبع شبحه لا نفس الشبح
كما في العلم بالاشياء الخارجة وعن الثاني بان شبح الشيء لا يلزم ان يساويه في المقدار كما شاهد
في صورة الوجه في المرآة الصغيرة اذ المراد به ما يناسب الشيء في الشكل واللون دون المقدار غاية الامر انا لا نعرف
لمية ابصار الشيء العظيم وادراك البعد بينه وبين الرائي بمجرد انطباع صورة صغيرة منه في الجليدية واذ
بتوسط الروح المصبوب في العصبتين الى الباصرة والرياضيون على ان الابصار بخروج الشعاع من العين
على هيئة مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلفوا فذهب اهوا في ذلك المخروط مصمت او مؤلف
من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الرأس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة وقيل لا على هيئة المخروط
بل على استواء لكن يتحرك طرفه الذي يلي العين ويضطرب طرفه الاخر على المرئي وقيل الشعاع الذي
في العين يكيف الهواء بكيفيته ويصير الكل آلة في الابصار وذهب الاشراقيون ومنهم الشيخ الشهيد
شهاب الدين السهروردي الى انه لا بالشعاع ولا بالانطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي
فيه رطوبة صقيلة واذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع تقع للنفس علم اشراقي حضوري

على المبصر فيدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية فهذه ثلثة مذاهب في الابصار والحق عندنا غير هذه الثلثة
وهو ان الابصار بانشاء صورة مماثلة له بقدرة الله من عالم الملكوت النفساني مجردة عن المادة الخارجية حاضرة
عند النفس المدركة قائمة بها قيام الفعل بفاعله لا قيام المقبول بقابله والبرهان عليه سيأتي وما يبتنى عليه
على اتحاد العقل بالمعقول فانه بعينه جار في جميع الادراكات الحسية والخيالية والوهمية وقد نبهنا على
هذا المطلب في مباحث العقل والمعقول وقلنا ان الاحساس مطلقا ليس كما هو المشهور من عامة الحكماء ان
الحس يجرد صورة المحسوس بعينها من مادته ويصادفها مع عوارضها المكتنفة وكذا الخيال يجردها تجريدا
اكثر لما علمت من امتناع انتقال المنطبعات بل الادراك مطلقا انما يحصل بان يفيض من الواهب صورة
اخرى نورية ادراكية يحصل بها الادراك والشعور فهي الحاسة بالفعل والمحسوسات بالفعل واما وجود صورة
في مادة فليس من الحس والمحسوس الا انها من المعدات لفيضان تلك الصورة مع تحقق الشرائط وقد نص
على ما اخترناه في باب الابصار الفيلسوف المعظم في كتابه المعروف باثولوجيا بالنقل من كلامه هناك
والذي يوهن ما سوى هذا المذهب المنصور من المذاهب الثلثة المشهورة يرد على كل منها مفاسد شتى اما مذهب
الانطباع في الجليدية ومذهب خروج الشعاع فلكثرة ما يرد على كل منهما واما الذي اختاره
صاحب المطارحات فيرد عليه ايضا امور منها ان البرهان قائم على ان الجسم المادي وما يعرضه من
الصفات لا يمكن ان يتعلق به الادراك الا بالعرض كما مر ذكره سابقا ومنها ان الاحول يرى
صورتين فلو كان المدرك هو نفس الامر الخارجي لزم ان يدرك ما لا وجود له في الخارج فان القول
بان احدهما في الخارج والاخر في الخيال او في عالم المثال محال لا وجه له ومنها ان الصورة الكونية
الخارجية اذا نظر اليها جماعة كثيرة لزم على هذا الراي ان يكون مدركة لتلك النفوس كلها والادراك
ليس الا حصول صورة الشيء للمدرك وحصول الشيء الواحد فيه من جهة وحدته والعلة بالذات

الا

انما هي فاعل وغاية ومادة وصورة والشيء لا يكون حاصلا بالذات الا لشيء هو علة من اسبابه
الذاتية فلو حصلت مع وحدتها تلك الصورة للنفس لكان النفس احدى العلل الذاتية لوجودها
لانها لكونها ليست مادة ولا صورة لها وهو ظاهر ولا فاعلة اياها والا لزم تكثر العلل الفاعلة
لشخص واحد ولا غاية ايضا اذ الشيء الواحد لا يكون له غايات كثيرة ومنها ان النسبة بهذه الجهة
من النفس التي بواسطة البدن الى جسماني ذي وضع بالاضافة النورية محال لا وجه له اذ الاضافات
(او بواسطة الاجسام) التي تكون بين الاجسام وما فيها ليست الا اضافة وضعية لا غير كالمحاذاة والمجاورة والتماس
والتداخل والتباين ونحو ذلك وجميع هذه النسب والاوضاع اضافات مادية ظلمانية ثم انه قد تقرر
ان النسبة الوضعية من موانع الادراك لانها من لوازم المادية ومدار الادراك على تجرد الصورة
عن الوضع والمقدار المادي واما العلاقة والنسبة النورية فهي ما يكون بين الشيء وعلة وجوده فان
الوجود عين الظهور والفاعل والغاية هما مبدأ وجود الشيء والمادة والموضوع هما مبدأ قوة الشيء
وامكانه وقد يكون مبدأ عدمه ومخالطة القوة اياها ضد ذلك الشيء فثبت ان الحري باسم الاضافة
الاشراقية هي النسبة التي بين فاعل الصورة وذاتها وهي انما يتحقق على ما قررنا في الابصار بين
النفس والصورة الفائضة منه على ذاتها وكان ما اخترناه كان مذهب الاوائل والاعاظم
واقعا عليه فوقع في النقل تحريف لغموض المذهب وقصور فهم الناقل واذا دل البرهان على ان
الرؤية بحضور صورة مجردة عن المادة الخارجية للنفس وبطل القولان بالشعاع وبانطباع الصورة في
الجليدية وبما جرى مجراها فثبت وتحقق ما ادعيناه فلنذكر تفاصيل ما يرد على كل من المذهبين الاخيرين
المشهورين **فصل** في ما تمسك به اصحاب الانطباع وتحقيق ما يرد عليهم
وذكر بعض الثقات فقد تمسكوا بوجوه احدها وهو العمدة ان العين جسم صقيل نوراني وكل جسم

اذا قابله جسم كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآة اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلان الشيء يبادر من النور
في الظلمة اذا حك المتنبه من النوم عينه وكذا عند امرار اليد على ظهر الهرة السوداء ولان الانسان
اذا نظر نحو الشمس قد يرى عليه دائرة من الضياء واذا انتبه من النوم غطه قد يبصر ما قرب منه زمانا
ثم يفقده وذلك لامتلاء العين من النور في ذلك الوقت وان غمض احدى العينين يتسع
ثقب العين الاخرى وما ذاك الا لان جوهرا نورانيا ملاه ولانه لولا انصباب الارواح النورانية
من الدماغ الى العين لما حصل ثقب الانوار مجتمعين وهذا بعد تمامه انما يدل على انطباع الشبح
لا كون الابصار به وثانيها ان سائر الحواس انما تدرك المحسوس بان تأتي صورته اليها لا بان يخرج
منها شيء الى المحسوس فكذا الابصار ووجب بانه تمثيل بلا جامع اقول في سائر الحواس لا اتيان
ولا خروج بل يحصل صورة مناسبة للمحسوس متمثلة عند النفس فالجامع متحقق ولكن لا يلزم
من الانطباع في عضو البصر وثالثها ان من نظر الى الشمس طويلا ثم اعرض عنها تبقى صورتها في عينه
زمانا ودفع بان الصورة في خياله لا في عينه كما غمض العين ورابعها ان الشيء بعينه اذا قرب
من الرائي يرى اكبر مما اذا بعد عنه وما ذاك الا لان الانطباع على هيئة مخروط في الهواء المشف
متصل بالحدقة وقاعدته سطح المرئي حتى انه وتر الزاوية المخروط ومعلوم ان وتر الحيه كلما قرب
من الزاوية كان الساق اقصر والزاوية اعظم وكلما بعد فبالعكس والشبح الذي في الزاوية
الكبرى اعظم من الذي في الصغرى وهذا انما يستقيم اذا جعلنا موضع الابصار هو الزاوية على
ما هو رأي الانطباع لا القاعدة على ما هو رأي خروج الشعاع فانها لا تتفاوت ووجب بانا
لا نسلم انه السبب وذلك كيف واصحاب الشعاع ايضا يثبتون سببه على ان استلزام عظم
الزاوية عظم المرئي وصغرها صغره محل نظر وخامسها انه لولا الابصار لاجل الانطباع

الاشباح

الاشباح في الجليدية لكانت خلقة العين على طبقاتها ورطوباتها وشكل كل واحد منها باطلة
فان الفائدة في كون الجليدية صافية ان يتخيل من الالوان والفائدة في تقعرها انه لو كانت
على غاية الاستدارة لكانت لا تلقى من المحسوس الا اليسير فلا عرضت قليلا صارت اخذه
منه اجزاء اكثر والعنبية انما ثقب وسطها لئلا يمنع وصول المحسوس الى الرطوبة الجليدية والقرنية
انما لم تثقب لانها رقيق ابيض صاف فلا جرم لا يمنع الضوء ولا الشبح الذي يتأدى به الهواء
من النفوذ داخل العين ووجب بان هذه الحجة غير ناشية اذ من الجائز ان يكون لخلقة العين
على طبقاتها واشكالها ورطوباتها فوائد اخر سوى الانطباع وسادسها ان الممرورين قد
يبصرون صورا محسوسة متمايزة وهي غير موجودة في الخارج ولا بد لها من وجود لاستحالة تمييزها
فهي لا محالة موجودة في البصر او في جزء من اجزائه واذا ثبت كيفية الابصار في بعض المواضع وانها
بالانطباع ثبت في غيره ايضا لعدم الفرق ووجب بان ذلك يدل على ان الابصار في هذا النحو
بالانطباع ولا يدل على ان الابصار بالموجودات الخارجية لاجل انطباع صورها اقول الحق ان هذه
الحجة قوية على ابطال مذهب الشعاع ومذهب من يرى ان الرؤية تتعلق بالصورة الخارجية
من غير شعاع لكن لا يظهر مذهبنا بل يؤكده وسابعها ان شبح المرئي يتوقع الخيال حتى
يمكنها تخيله متى شاء واذا كانت القوة الخيالية تأخذ شبح المتخيل وكذلك القوة الباصرة
ووجب بانه مجرد تمثيل ثم الفارق انا انما اثبتنا الاشباح الخيالية لانه لما لم يكن للمتخيل
صورة في الخارج لم يكن بد من اثباتها في الخيال واما الابصار فلتحقق المبصر في الخارج لم نحتج الى
اثبات صورة منطبعة في القوة الباصرة بل الكاف ان نقول ان الابصار حالة اضافية بين القوة
الباصرة وبين المبصرات الموجودة في الخارج واما ادلة نفاة الانطباع فالحجة الاولى ما ذكره

جالينوس وهو الذي عول عليه القوم ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه فلو كان الابصار
بالانطباع لاستحال منا ان نبصر الا مقدار نقطة الناظر لكنا نبصر نصف كرة العالم واعترضوا على هذه الحجة
بوجوه احدها ان الجسم الصغير مساو للكبير في قبول الانقسامات بغير نهاية فلم لا يجوز ان يقبل شكله
وثانيها ان البصر لا ينطبع فيه الا ما يساويه لكن النفس بالمقايسة تعلم ان ما صورته هذا يكون
مقداره بهذه النسبة كما في النقوش المصورة في الجدران وغيرها من الاشياء وثالثها المعارضة
بالصورة المشاهدة في المرآة من نصف كرة العالم فاذا جاز انطباع العظيم في الصغير في المرآة فليجز
في البصر ورابعها المعارضة بالصور الخيالية فانا نتخيل بحرا من زيبق وجبلا من ياقوت وهذه الصور
لا محالة موجودة لتميزها وتعينها وتأثيرها في النفس وليس وجودها في الخارج فهي لا محالة في محل منا وكذا الصور
التي يشاهدها الممرورون فانهم قد يشاهدون صورا عظيمة بائنة فلا بد لها من محل فان كان محلها
امرا جسمانيا من بدننا لزم ان يكون الشيء العظيم منطبعا في المحل الصغير فليجز في الابصار مثله وان كان
المدرك لذلك النفس فهو غير صحيح اما اولا فلانهم استدلوا على ان المدرك للجزئيات يستحيل ان يكون
هو النفس واما ثانيا فلانه اذا عقل انطباع صور المتخيلات والمبصرات في النفس مع ان لا مقدار لها
ولا حجم اصلا فلان يعقل انطباع الصور العظيمة في الجسم الصغير كان اقرب واما ثالثا فلانه اذا جاز انطباع
تلك الصور في النفس فصح القول بالانطباع وصار الرائي بعد ذلك في محل الانطباع نزاعا اخر والجواب
اما الاول فهو ركيك جدا لان الجسم الصغير كونه موافقا للجسم الكبير في عدد الانقسامات لا يوجب التساوي
في المقدار ولا في مقدار الاقسام واما الثاني فلان الابصار امر دفعي ليس فيه مقايسة واستدلال
واما الثالث فالقول بانطباع الصورة في المرآة كالقول بانطباعها في الجليدية في البطلان وسيأتي ان الرؤية
هناك شيء آخر غير الانطباع كما نعلم واما الرابع فهذه الصور الخيالية والتي يشاهدها الممرورون ليس في محل

عندنا

عندنا حتى يلزم ان يكون محلها اما جسمانيا منا او لقابل ان صور معلقة لهما النفس وتحفظها
ما دامت تشاهدها والذي استدلوا عليه ليس الا ان محل الصور الجزئية لا يمكن ان يكون هو النفس
وان القوة العاقلة لا تدرك الجزئيات بذاتها المجردة واما ان كل ادراك فهو بحلول الصورة
في جوهر المدرك فلم يقم عليه برهان ولا حجة وقولهم ان انطباع المقدار العظيم في المحل الصغير اقرب
الى العقل من انطباع المقدار العظيم فيما لا مقدار له مع انه مجرد قياس تمثيلي بلا جامع غير وارد ههنا
اذ قد علمت ان النفس على الحق ليست محل الصور الخيالية ثم من المعلوم الواضح ان كل مقدارين
فاما ان يتساويا او يتفاضلا ومتى تفاضلا كانت الفضلة خارجة فيمتنع انطباع المقدار الاعظم
في المقدار الصغير واما الشيء الذي لا مقدار له ففيه تفصيل ذهل عنه الاكثرون والله اعلم من اصحاب
المباحث على الشيخ واصحابه بانهم لما جوزوا ان يكون محل المعقولات هو الجوهر التي لا مقدار لها
في ذاتها فكيف يسع لهم ان يحتجوا على القول بالانطباع في باب الابصار بان الصور الخيالية
قائمة بالخيال او النفس فاذا جاز انطباعها في النفس فليجز انطباعها في البصر فان انطباع العظيم
في المحل الصغير اقرب الى العقل من انطباعه فيما لا مقدار له اقول فرق بين ان يكون الشيء متعينا
في الخارج بانه لا مقدار له وذلك كالنقطة والنفس مطلقا وكالخط والسطح باعتبار وبين ان يكون
الشيء في نفسه يمكن له ان يتقدر بشيء وان لا يتقدر بان يكون ذاته في ذاته بحيث لا يكون متقدرا
ولا لا متقدرا بل يقبل كل من الامرين من خارج وذلك كالهيولى التي نسبتها الى جميع المقادير
على السواء وكذا النسبة في ذاتها الى ان تتكمم وان لا تتكمم على السواء لانها مبهمة الذات غير متحصلة
وذلك بخلاف ما اذا تحصل شيء بانه لا مقدار له كالنقطة اصلا او بان له مقدارا من جهة كالخط
مطلقا ح او بان له مقدار صغير كالخردلة كما استحال للنقطة ان تقبل مقدارا وللخط ان يقبل مقدارا في جهتين

او جسما ولا الخردلة ان تقبل مقدارا عظيما وليس يستحيل للهيولى ان تقبل المقادير كلها الحجة الثانية
ان الابصار لو كان بالانطباع لما امكننا الفرق بين القريب والبعيد فان المبصر اذا كان هو
الشبح المنطبع في العين فذلك الشبح لا يختلف حاله بان يرتسم من شيء بعيد او من شيء قريب كما ان
الجسمين اذا احضرا عند الرائي احدهما من مكان قريب والآخر من مكان بعيد فالرائي لا يعرف
من حيث الابصار ان احدهما من مكان قريب والآخر من مكان بعيد لكن الاحساس
بالقرب والبعد حاصل فبطل الانطباع والجواب بانه لم لا يجوز ان ينطبع في الرائي صور المسافات
الطويلة والقصيرة فلا جرم يصح منه ان يدركها الحجة الثالثة ان الرطوبة الجليدية ان كانت غير ملونة وجب
ان لا ينطبع بالاشكال والالوان كالهواء وان كانت ملونة لزم محالان احدهما ان لا يختلط لون
المرئي بلونها فلا يكمل الاحساس بلون المرئي وثانيهما ان الانطباع الشكل واللون الحاصل في سطح الملون انما
ان يتحقق لهيئتين كما في الجسم الملون اذا انطبع على سطحه شكل وصورة فانه لم ينطبع اليها وراية
الحجة الرابعة المبصرات لو انطبعت في الجليدية لكان يمكننا ان نحس تلك الصورة منطبعة فيها
كما ان النظرة متى انعكست عن جسم الى الجدار امكننا ان ندركها ولكنا اذا نظرنا الى الصورة
المنطبعة في الجليدية وجدناها تختلف مواضعها بحسب اختلاف مقامات الناظرين ولو كانت
الصورة منطبعة لكان محل انطباعها متعينا فما كان يختلف بحسب اختلاف المقامات وحيث
اختلف فعلمنا ان الصورة غير منطبعة فيها اقول ان الحجتان تدلان على من قال بانطباع
صور المرئي في الجليدية ونحن لا نقول به بل بان الصورة متمثلة عند النفس من غير انطباع ولا
حلول كما مر الحجة الخامسة زعم جالينوس انه لو كان يخرج من البصر شبح الى الجليدية لكان
قد تنقص المبصر او تضمحل على طول الزمان وهذا في غاية السقوط لان اصحاب الانطباع لا يقولون

بالفصال

بالفصال شيء من المبصر الى البصر بل بان مقابلة الجليدية سبب لاستعدادها لان يحدث فيها من المبدأ
صورة مساوية لصورة المرئي فتلك الصورة الحادثة هي الابصار الحجة السادسة ان الفاعل
الجسماني لا يمكنه ان يفعل في الجسم البعيد الا بعد فعله في الجسم القريب فلو كان المرئي قد فعل
اللون المخصوص والشكل المخصوص في العين لكان قد فعلهما في الهواء المتوسط وليس كذلك لشهادة الحس
والجواب ان ما ذكرتم لو سلمناه انما يلزم اذا كان القريب مستعدا لقبول الفعل كالبعيد وليس في الهواء
استعداد ان ينطبع فيه صورة المرئي **فصل** فيما قاله اصحاب الشعاع واعلم ان علم المناظر
والمرايا فن على حدة اعتنى به كثير من المحققين ومبنى الكلام فيه على خروج الشعاع مخروطا من
العين الى المرئي كما يقع من الشمس والقمر وسائر الاجرام النيرة على ما يقابلهما على هيئة شكل
مخروط رأسه عند النير وقاعدته عند ما يقابله فهذا مما يستدعي القطع بان الرؤية بخروج الشعاع
من البصر وبكون المرئي هو ما يقع عليه الشعاع ولكن قد اقمنا البرهان على ان المحسوس بكل حاسة هو الصورة
الادراكية المفارقة عن المادة لا التي هي في مادة جسمانية ومع ذلك لا بد في الابصار من مقابلة
البصر لما يقع صورته عند القوة المدركة والبصر كالنقطة ومقابلة النقطة مع الجسم توجب ان يحصل
بينهما شكل مخروط ونحن لا ننكر ايضا نفوذ الشعاع من البصر الى المرئي صورته لكن نقول لا بد في الرؤية
من حصول صورة المرئي للنفس وجميع ما ذكره اصحاب الشعاع غير مناف لما ذهبنا اليه وان
وافق رايهم ايضا فان الملاحظة من المذهبين المتخالفين في كثير من اللوازم غير مستبعد كقولهم ان الشيء
اذا ابعد يرى اصغر مما اذا اقرب لان المخروط يستدق فيضيق زواياه التي عند الباصرة ويضيق
لذلك الدائرة التي عند المبصر وكلما ازداد الشيء بعدا ازدادت الزاوية ضيقا والدائرة صغرا
الى ان ينتهي في البعد الى حيث لا يمكن الابصار وكقولهم يرى الشيء في الماء اعظم منه في الهواء لان الشعاع

ينفذ في الهواء على استقامته واما في الماء فينعطف الشعاع الى السهم ويتراكم من سطح الماء الى المرئي
فيرى اعظم لان الزاوية التي ترتسم في الجليدية بحال الماء اعظم وعظم المرئي تابع لعظم تلك الزاوية
ومنها تعدد مستقيما ويوجب ينعطف على سطح الماء ثم ينفذ الى المبصر فيرى لامتداد الشعاع النافذ مستقيما
وينعطف معا من غير تمايز وذلك اذا قرب المرئي من سطح الماء واما اذا بعد فيرى في الموضعين لكون
رؤيتهما بامتدادين متمايزين وكقولهم اذا غمضنا احدى العينين ونظرنا الى القمر نراه قمرين لان
امتداد الشعاع الخارج منهما يخرج عن المحاذاة ويتقاطع سهماهما قبل الوصول الى المرئي فلا يقع
طرفاهما على موضع واحد بل في موضعين فيرى المرئي اثنين وهكذا في الاحول واذا غمضنا السبابة
والوسطى على العين مع اختلاف في الوضع ونظرنا الى السراج فانا نراه اثنين واذا نظرنا الى احدى
الخشبتين المتحاذيتين للمبصر مع اختلافهما في القرب والبعد نرى الاخرى اثنتين وكقولهم اذا نظر
الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى في الماء قمرا بالشعاع النافذ فيه وفي السماء قمرا بالشعاع المنعكس
من سطح الماء هكذا نقل بعض العلماء عنهم وفيه ما لا يخفى من النظر والاولى ان نرى قمرا في السماء بالشعاع
النافذ الى السماء بالاستقامة ونرى قمرا في الماء بالشعاع المنعكس من سطح الماء الى السماء نعم هاهنا شيء
آخر وهو انا قد نرى في الماء المتقدم في اللون ثلاثة اقمار احدها في السماء بالشعاع النافذ اليه مستقيما
بلا واسطة والثاني والثالث في الماء احدهما يرى بالشعاع المنعكس الى القمر من سطح الماء الظاهر والآخر
يرى بالشعاع النافذ فيه المنعكس من سطحه المقعر الى القمر ومن هذا القبيل رؤية الشيء اثنين عند تقابل المرآة
على وضع خاص بيننا وبينه احدهما بالاستقامة والآخر بالشعاع الممتد من الباصرة الى سطح الجسم
الصقيل المنعكس منه الى الجسم آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضع الباصرة منه وكقولهم ان
في رؤية الشجر على شاطئ النهر منكوسا ان الشعاع اذا وقع على سطح الماء انعكس منه الى راس

الشجرة

الشجرة من موضع اقرب الى الرائي والى الاعلى من موضع ابعد منه الى ان يتصل بقاعدة الشجرة لقاعدة
عكسه والنفس لا تدرك الانعكاس لتعودها برؤية الاشياء على استقامة الشعاع فحسب الشعاع المنعكس نافذا
في الماء فترى راس الشجرة اكثر نزولا في الماء لكونه ابعد منه وباقي اجزائه على الترتيب الى قاعدة
الشجرة فتراها منكوسا وبيان هذه الامور وما يتفرع عليها على التحقيق في علم المناظر **فصل**
في سبب الحول وما فيه الخلاف بين اصحاب الشعاع واصحاب الانطباع في سبب الحول فزعم اصحاب
الانطباع ان شبح المبصر اول ما ينطبع في الرطوبة الجليدية وما الابصار ليس عندها والا لكان الاحول الواحد
يرى اثنين كما اذا لمس شيء باليدين كان ملموسين ولكن لما كانت الصورة الخارجية ممتدة منها في المجوف
مخروط يستدق الى ان يقع زاويته وراء سطح الجليدية بمكث الشبح الذي في الجليدية متباعدا منه
بواسطة الروح المصبوب في العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلتقي المخروطان ويتقاطعان
هناك ووراء الملتقى ليس روح مدرك فيتحد منهما صورة شبح واحدة عند الخروج من الروح الحامل
للقوة الباصرة فان لم يتأد الشبحان الى موضع واحد بل ينتهي كل شبح عند جزء آخر من الروح
الباصر يحصل من كل شبح منفذ عن الجليدية صورة اخرى على حدة فيرى الشيء الواحد شيئين وقال
اصحاب الشعاع هذا العذر فاسد لانا اذا تكلفنا الحول ونظرنا الى الشيء نظر الاحول نراه ايضا اثنين
كما يراه الاحول ونحن نعلم انا عند تكلفنا الحول لا يبطل تركيب العصبتين في اصل الدماغ فان التقاءهما
ليس على وجه يبطل ويعود متى شئنا وايضا لو كان في مقابلتنا شيئان احدهما قريب والآخر
بعيد على سمت واحد لكن لا على وجه يحجب القريب البعيد ثم نظرنا الى الاقرب الينا وحدنا البصر
عليه كانا لا ننظر الى غيره وانا نراه واحدا ونرى الابعد في هذه الحالة شيئين ولو نظرنا الى
الابعد كذلك كان الامر بالعكس من ذلك فلو كان السبب في الحول ما ذكروه من انحراف العصبتين لما

لتصور ان يرى فى حالة واحدة احد الشيئين واحدا او الاشياء اثنين فليس السبب ما ذكره اصحاب الانطباع
بل السبب فيه ان النور الممتد من كل عين على هيئة مخروط راسه عند العين وقاعدته عند المرئى ثم
ان قوة هذا النور وسلطته فى سهم المخروط وسيناه خط الشعاع وخط الشعاع المستقيم من
العينين يلتقيان عند الشى المبصر يحدان على النقطة هناك وجميع البصر على الشى يوجب التقاء
سهمى المخروط عليه فاذا جمعنا البصر على الشى الاقرب فقد وقع السهمان عليه وفى تلك الحالة يقع
على الشى الابعد من كل مخروط طرفه الوحشى دون السهم ودون طرفه الانسى والمراد بالطرف الانسى
ما يلى المخروط الاخر وبالوحشى ما يقابله فيرى الاقرب بسبب التقاء السهمين عليه شيئا واحدا والابعد
اثنين او نقول السهمان الخارجان من البصر بعد تقاطعهما فى الاقرب الى جهة ما يخرج من العين اليمنى
الى جهة الايسر وما يخرج من العين اليسرى الى جهة الايمن واما اذا جمعنا البصر على الابعد فقد وقع
السهمان عليه فى موضع واحد وعلى الاقرب فى موضعين وعلى جهة الكل السهم الخارج من العين
اليمنى يقع على جنبة الايمن والخارج من اليسرى على جنبة الايسر فيرى الابعد شيئا واحدا والاقرب
اثنين وهكذا حال الاحوال فان سهمى مخروطى عينيه لا يلتقيان على شى واحد بل يقع كل واحد
على ما يليه من القاعدة او يلتقيان من العينين فى الهواء قبل الوصول الى المرئية وانهم ابدا يرون
الاشياء بالطرف المخروط لا بوقوع السهم عليها الا ان يتكلفوا التقاءهما على شى واحد لو امكن فيرى
يرونه واحدا كما هو واعلم ان اصحاب الانطباع الاشباح ذكروا اسبابا اخر للحول منها حركة
الروح الباصرة يمنة ويسرة فيرتسم الشبح فى بعض الاجزاء قبل تقاطع المجوفين فيرى
شبحين وهو مثل الشبح المرتسم فى الماء الساكن مرة وفى الماء المتموج مرارا كثيرة ومنها حركة
الروح الذى وراء التقاطع المجوفين الى قدام وخلف حتى يكون لها حركتان احدهما ان واحدة

الحس

الى الحس المشترك وخيرا الى ملتقى المجوفين فيتادى اليهما صورة المحسوس قبل ان ينجر ما تادى الى
الحس المشترك او الملتقى فحينئذ يحصل فى كل واحد منهما صورة اخرى مرتبة والفرق بين هذا
هذا السبب والذى قبله ان هذه الحركة المضطربة الى قدام وخلف بخلاف تلك يمنة ويسرة
فصل فى انه لا بد فى الابصار من توسط الجسم الشفاف واعلم ان الحجة
على ذلك ان تاثير القوى المتعلقة بالاجسام فى شى وتاثرها عنه لا يكون الا بمشاركة الوضع
ومنشا ذلك ان التاثير والتاثر لا يكون الا بين شيئين بينهما علاقة علية ومعلولية وهذه
العلاقة متحققة بالذات بين القوة وما يتعلق به من مادة او موضوع او بدن لانها اما علة ذاتية او
علة ناقصة او كمال له متحققة بالوضع بينها وبين ماله النسبة الوضعية الى ذلك المتعلق به فان العلاقة
الوضعية فى الاجسام بمنزلة العلاقة العقلية فى المفارقات اذ الوضع هو نسبة نحو وجود الجسم الى شخصه
فاذا كان الجسمان بحيث يتجاوران بان يتصل طرفاهما فكانهما كانا جسما واحدا فاذا وقع
تاثير خارجى على احدهما فيسرى ذلك التاثير الى الاخر كما يتسخن بعض جسم بالنار فانه يتسخن
بعضه الاخر ايضا بذلك التسخين وكما يتضوء سطح او عضو بالنير يستضى سطح اخر وضوءه الى الاول
كوضوه الى ذلك النير وانما قيدنا التاثير بالخارجى لان التاثير الباطنى الذى لا يكون بسبب
الوضع لا يسرى فيما يجاور الشى فاذا تقرر هذا فنقول ان الاحساس كالابصار وغيره هو عبارة عن
تاثر القوى الحاسة من المؤثر الجسمانى وهو الامر المحسوس الخارجى فلا بد بينهما من علاقة وضعية من
مادة القوة الحاسة وذلك الامر المحسوس وتلك العلاقة لا تتحقق بمجرد المحاذاة من غير توسط
جسم بادى بينهما اذ لا علاقة بين امرين لا اتصال بينهما وضعا ولا نسبة بينهما طبعا بل العلاقة اما رابطة
عقلية او اتصال حسى فلا بد من وجود جسم واصل بينهما وذلك الجسم ان كان جسما كثيفا مظلم

الحجم فليس هو فى نفسه قابلا للاثر النورى فكيف يوجب ارتباط المبصر بالبصر او ارتباط المنير بالمستنير
فان الرابط بين الشيئين لا بد وان يكون من قبيلهما الا ان يكون منافيا لفعلهما فان لا بد ان يكون
بينهما جسم شفاف غير حاجز ولا مانع لوقوع احد الاثرين اعنى النور من المنير الى المستنير او من المبصر
الى المبصر او تادية الشبح من المبصر الى البصر فبطل بهذا البطلان ما قول من قال ان المتوسط كلما كان ارق
كان اولى فلو كان خلاء صرفا لكان الابصار اكمل حتى كان يمكن ابصار النملة على السماء لا بما ذكره
فى جوابه بان هذا باطل فليس اذا اوجب رقة المتوسط زيادة قوة فى الابصار لزم ان يكون
عدمه تزيده ايضا فى ذلك فان الرقة ليست طريقا الى عدم الجسم لان اشتراط الرقة فى الجسم المتوسط
لو كان لاجل ان لا يمنع نفوذ الشعاع فيصح انه اذا كانت رقة الجسم منشا سهولة النفوذ كان عدم الجسم
فيما هو اولى فى ذلك وكانت الرقة على هذا التقدير طريقا الى العدم بل لفساده لانه لو لم يكن
بين الرائى والمرئى امر وجودى متوسط موصل رابط لم يكن هناك فعل وانفعال فان قلت ان
الشيخ اعترف بان هذا النوع من الفعل والانفعال لا يحتاج الى ملاقاة الفاعل والمنفعل فلو قدر
الخلاء بين الحاس والمحسوس فاى محال يلزم من انطباع صورة المحسوس فى الحاس بل الخلاء محال فى نفسه
والملازمة فلما قدمنا سابقا ان ملاقاتهما وان لم تكن واجبا لكن يجب مع ذلك
اما الملاقاة واما وجود متوسط جسمانى بينهما يكون به مجموع المتوسط والمنفعل فى حكم جسم واحد
بعضه يقبل التاثير او وجود الاستعداد فيه وبعضه لا يقبل لعدم الاستعداد فلو فرض ان ليس بين النار
والجسم المتسخن جسم متوسط لم يتحقق هناك التسخين والتسخن لعدم الرابطة وكذا لو لم يكن بين الشمس
والارض جسم متوسط لم تقبل الارض ضوءا ولا تاثيرا **فصل** فى انحصار الحواس فى هذه
الخمس الجمهور من الناس زعموا امكان وجود حاسة سادسة غير هذه الخمس والحكماء انكروا

وجميعا

واجمعوا عليه كما ذكره الشيخ فى بعض كتبه من ان الطبيعة لا تنتقل من نوع انقص الى نوع اتم ما لم تستوف
جميع كمالات النوع الانقص وهكذا الطبيعة لم تنتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا وقد استكملت جميع
ما فى تلك المرتبة فلو كان فى الامكان حس اخر لكان حاصلا للحيوان فلما لم يكن حاصلا فى الانسان
الذى هو اكمل من الحيوان بما هو حيوان علمنا ان لا حاسة فى الوجود غير هذه **فصل** فى المحسوسات
المشتركة بينها زعم بعض الناس ان المحسوس بالذات ليس الا الكيفيات المحسوسة وغيرها محسوسات
بالعرض فليس للحواس محسوس مشترك بالذات وليس كذلك لان المراد من المحسوس بالذات
ما يحصل منه اثر فى القوة الحاسة والمحسوس بالعرض ما لم يكن كذلك فليس هو محسوسا بالحقيقة ولكنه
مقارن لما هو المحسوس بالحقيقة مثل احساسنا ابن زيد فان المحسوس بالحقيقة ذلك الشخص ولم يحصل
صورة منه فى الحس واما كونه ابنا ليس بمحسوس البتة اذ ليس منه فى الحس رسم وخيال
وشبح بوجه من الوجوه بل العقل يدرك مقايسته الى ابيه اضافة الابوة وهذا بخلاف المقدار
والعدد والوضع والحركة والسكون والقرب والبعد والمماسة والمباينة فانها وان كانت
غير محسوسة بانفرادها لكنها محسوسة بشرط الاحساس بشى اخر كاللون والضوء فى الابصار والحرارة
والرطوبة فى اللمس وغيرها فى غيرهما والشى الذى يتوقف احساسه على احساس شى اخر
لا يخرج عن كونه فى ذاته محسوسا بل المحسوس بالذات لا واسطة له فى العروض لا مالا واسطة
فى الثبوت كما حقق ذلك فى بيان العوارض الذاتية فى علم الميزان فالحاصل ان كل ما يقال
انه محسوس فاما ان يكون بحيث يحصل منه عند الحس اثر او لا يحصل فان لم يحصل فهو المحسوس بالعرض
وان حصل فلا يخلو اما ان يتوقف احساسه على الاحساس بشى اخر او لا يتوقف فالاول هو
المحسوس الثانى والثانى هو المحسوس الاول اقول هذا بحسب جليل النظر واما بحسب النظر الدقيق

فالمحسوس بالذات هو الصورة الحاضرة عند النفس لا الامر الخارجي المطابق لها واذا عرفت ذلك
فنقول ان البصر يحس بالعظم والعدد والشكل والوضع والحركة والسكون بتوسط اللون وقال
قوم ان الحركة غير محسوسة وكذلك السكون غير محسوس واحتجوا على الاول بان الجالس على سفينة
جارية لا يحس حركتها وان كانت في غاية السرعة وعلى الثاني بان السكون امر عدمي فيجب
ان لا يحس به واعلم ان معنى كون الحركة والسكون محسوسين ان العقل باعانة الحس يدركهما فان الحس يدرك
الجسم تارة قريبا من شيء وتارة بعيدا عنه وهكذا على التدريج فيحكم العقل بان ذلك الجسم متحرك
خارج من القوة الى الفعل والا فمن خروج الشيء من القوة الى الفعل فليس من مدركات
الحس لانه امر نسبي اضافي وكذا الحس يدرك جسما واقفا في مكانه غير زائل فالعقل يحكم
بانصافه بالاستقرار او عدم الانتقال وليس للحس ان يدرك استقرار الجسم او عدم انتقاله
وزواله عن المكان الاول لان الاول اضافي والثاني عدمي وشيء من الامور الاضافية
والعدمية ليس من مدركات الحس ولذلك راكب السفينة لما لم يدرك حركته باختلاف
اوضاع الشط وقربها وبعدها بالنسبة الى جسم آخر خارج عنه لم يشعر بالحركة فيشبه ان
يكون ادراك الحركة والسكون امرا ذهنيا تشترك فيه الحس كالبصر واما اللمس فيدرك ايضا
جميع الامور المعدودة بتوسط ادراك الصلابة واللين او الحر والبرد ونحوها وكذا الذوق يدرك
الطعم وبتوسط الطعم يدرك العظم بان يكون طعما كثيرا ويدرك العدد بان يجد طعوما مختلفة
فاما ادراكه للحركة والسكون فضعيف جدا بل لا يكون الا بالاستعانة باللمس واما الشم فانه
لا يدرك شيئا من ذلك الا العدد باعانة من العقل وهو ان يعلم ان الذي انقطع غير
الذي حصل ثانيا واما السمع فانه لا يدرك العظم ولكنه يدل العقل بشركته بان الاصوات

القوة التخيل في غالب الامر الا من الشيء العظيم وبالجملة فادراك المبصر لهذه الاشياء المعدودة اقوى وان
كان ادراكه لبعضها باعانة من العقل وان سالك الحق فاعلم ان الاثنين من الادراك الحسي الا وقوامه بالادراك
الخيالي ولا من التخيل الا وقوامه بالادراك الخيالي ولا من التخيل الا وقوامه بالتعقل فلو كان الحواس بمعزل
عن العقل لم يكن موجودا ولا الحس موجودة مجازا عن العقل وليس الحواس بالقياس الى مستعملها كالالات
الصناعية بالقياس الى مستعملها حيث لا يتصور للمعدوم وجود وان فرض عدم النجار ولا يتصور
للسمع والبصر وجود مع قطع النظر عن القوة العقلية في الانسان وعن النفس الحيوانية في غيره من الحيوان
وكذا لا يتصور للنفس وجود الا بالعقل والعقل وجود الا بالباري جل ذكره وقد انجر الكلام الى غامض المطلب
وليس هنا محل تحقيقه وكانه قد مرت الاشارة اليه سابقا فاذا كان الامر في الحواس ما ذكرنا فهكذا
يجب ان يعلم الحال في المحسوسات فكل محسوس فهو معقول بمعنى انه يدرك العقل بالحقيقة لكن الاطلاع
قد وقع على التسمية هذا الادراك الجزئي الذي بواسطة الحس بالمحسوس فيما المعقول الاعم ادراك المجردات
بالكلية هذا وربما توهم بعض الناس انه لا بد للحيوان من حس خامس غير هذه الخمسة في غير محتاج الى حس سادس
بل لو كان في الوجود حس خامس لكان مطلع جهته الحواس الخمسة بل بعضها واف بادراك هذه
الامور والتعطل محال كما علمت في الوجود **البحث الرابع** من علم النفس في الادراك الباطنة
وفيه فصول **فصل** في الحس المشترك ويسمى بنطاسيا اي لوح النفس وهو قوة مودعة في مقدم
الدماغ عند الجمهور وعندنا قوة نفسانية استعدادها حصولها في مقدم الدماغ بل في الروح المنصب فيه
يتادى اليها صور المحسوسات الظاهرة كلها والحواس بالنسبة اليها كالجواسيس الذين يأتون باخبار
النواحي الى وزير الملك واحتجوا على اثباتها بحجج ثلاث اعدها انا نحكم بان هذا الابيض حلو او ليس
هذا ذاك والقاضي على الشيئين يجب ان يحضره المقضي عليهما وهذا القاضي الحاكم هو العقل فقط بلا توسط

حاسة اما اولا فلان ادراكه للمحسوسات لا يكون الا بآلة جزئية واما ثانيا فلان هذا الحكم قد يقع من الحيوانات
التي لا عقل لها اذ لولا ذلك لتعذرت عليها النجاة ولم يمكن اشتهاؤها والشكل والالها على الصورة المطلوبة
لم تطلبها او على الصورة المهروب عنها لم تهرب عنها فظهر ان للمحسوسات الظاهرة اجتماعا في
قوة جزئية ادراكية وليس شيء من الحواس الظاهرة كذلك فلا بد من مدرك باطني جزئي وهو
المسمى بالحس المشترك وهذه الحجة لا تخلو عن ضعف اذ العقل في الانسان والوهم في الحيوان جامع لجميع
القوى المدركة وغيرها وهو الحاكم على مدركاتها فالمستعمل للجميع فيكفي للحكم بان هذا الابيض هو الحلو اذا
البصر بياض السكر بعينه وادرك حلاوته بذوقه وحينئذ اذا عقل الانسان باللحظ ثم شاهد باحشائنا
معنا منه حكمنا بان هذا الشخص انسان مع ان الانسان كلي معقول والشخص جزئي محسوس فلو كان
الحاكم على الشيئين لا بد وان يدركهما بالذات فلزم ان يكون هاهنا قوة مدركة غير العقل وغير
الحس يدرك المعقول والمحسوس جميعا لان ادراك العقل مقصور على الكليات وادراك الحس
مقصور على الجزئيات فلو وجب للحاكم على الجزئي بالكلي ان يدرك الطرفين جميعا بلا واسطة قوة اخرى
يكون الة له فيلزم اما استحالة هذا الحكم واما وجود قوى اخرى لا يكون عقلا ولا احساسا واللازم بقسميه
باطل فكذا الملزوم وقال بهمنيار وعندي انه ليس يجب ان يكون الحاكم بان هذا اللون هو هذا
الطعم مدركا للصور المحسوسة كما انه اذا اثار الابصار الشهوة لم يجب ان يكون القوة الشهوانية مدركة بل
يصح ان يكون بالنفس مدركة للطعم بالذوق واللون بالبصر ثم تحكم قوة اخرى بان هذا الطعم لشيء
هذه لونه انتهى اقول الاعتبار على كلامه هذا ولا يرد عليه ما اورده صاحب المباحث بقوله وهذا
جهل مفرط ولعله نسي ما حفظ في اول المنطق من ان كل تصديق لا بد فيه من تصورين فمن لم يتصور
العالم والحادث كيف يمكنه الحكم بثبوت احدهما له حتى انتهى وذلك لان المراد من قوة اخرى

في قوله ثم يحكم قوة اخرى ادراكية كالعقل في الانسان والوهم في سائر الحيوان معناه انه يحكم العقل
او الوهم بعد تنبهه بوسيلة الذوق على الطعم وبوسيلة الابصار على اللون بان هذا الطعم لهذا
اللون فمن اين لزم هاهنا حصول التصديق من غير تصور الطرفين وقول الحكماء ان العقل لا يدرك الجزئيات
والوهم لا يدرك المحسوسات الظاهرة معناه ان العقل لا يدرك الجزئيات بذاته من غير استعمال
آلته او ادراكه كالحس والوهم وكذا الوهم لا يدرك غائبة المحسوسات من غير توسط الحواس والا فالمدرك
بالحقيقة للكليات والجزئيات في الانسان الا القوة العاقلة وفي الحيوانات لا يدرك الموهومات والمحسوسات
الا الوهم هذا الاعتراض انما نشأ من قصور التامل وسوء الفهم وقلة الممارسة لكلامهم الثانية انا نرى
قطر النازل خطا مستقيما والذبالة المتحركة بالاستدارة على العجلة دائرة والنقطة في الجزء ليس خطا ولا دائرة
فاذن تلك الاشباح في الحس وليس محلها هو القوة الباصرة الا على مذهب اصحاب الشعاع ومن يكون المبصر
عنده هو الامر الخارجي فهو بين واما على مذهب من يرى ان الابصار بحصول شبح المرئي فلان صورة الماده شرط
في الابصار وفي كل احساس فالبصر لا يدرك المبصر الا حيث يكون فيبقى ان ذلك الا شبح والمتمثل في قوة
اخرى وليست هي النفس فهي قوة اخرى جزئية واعترض عليه صاحب المباحث بانكم استدللتم
بهذا على ان الرؤية بالانطباع في البصر والان جعلتموه دليلا على اثبات الانطباع في الحس المشترك
وقد سبق الايراد بهذا والذي نحركه الان انه لم لا يجوز ان يكون محل الانطباع هو الروح الباصرة
والقوة الباصرة فينطبع في الروح الباصرة حين ما كان في حيز ثم قبل انمحاء هذه الصورة ينطبع
فيها صورة الجسم عندما يكون في حيز آخر فاذا اجتمعت الصورتان في البصر شعرت القوة بهما
فلا يلزم احساس القوة الباصرة بالنقطة على مثال الخط وايضا الشيخ الرئيس قد سلم ان البصر يدرك
الحركة ويتخيل ادراك الحركة الا على الوجه المذكور اقول الحجة على ان الابصار لا بد فيه من تمثل شبح المرئي

وصورته عند النفس فيه مفت من غير الاستعانة بما ذكره وانما تجويز كون بقاء الارتسامات في البصر
حتى يدرك القطرة خطا فليس بجائز لان الحس الظاهر قوة مادية لا يدرك شيئا الا مباركة الوضع
وما لا وضع له بالحاليس لا موضوعها فلا يتأثر ولا ينفعل موضوعها منه فلا ينفع الادراك به اذ لا شبهة
في ان القطرة عند حصولها في كل موضع يبطل كونها في الموضع السابق عليه والمعدوم لا وضع له
وما لا وضع له لا يؤثر في قوة جسمانية فلو كان البصر ادرك صورة النقطة على وضع خاص بعد انحداره عن
ذلك الوضع لزم وجود الشيء بلا بيه ولزم ان يكون الحس الظاهر مدركا للغيبات وادراك الغيبات مقصور
على الحس الباطن لكونها غير منطبعة في المادة عندنا وكان البديهة شاهدة على ان الحواس الظاهرة لا تدرك
الامور الماضية والامور المستقبلة فالبصر لا يدرك لونا موجودا في الامس والشم لا يدرك رائحة موجودة في الغد
فكذا ذلك المتكلم ههنا واما ان الشيخ سلم ان البصر يدرك الحركة فقد صرح بانه من اتم الكلام بانضمام العقل الى ضرب
من القياس لان البصر يدرك باراك وجهه وفي اجزاء الحركة فلو ارتسمت اجزاء الحركة وفيه كما في
القطرة النازلة والشعلة الجوالة فذلك في الحس المشترك لا في الحس الظاهر الحجة الثالثة وهي العمدة ان الانسان
يدرك صورا لا وجود لها في الخارج مثل المرض البرسام وكما يعرض للنائم في رؤياه فانه يشاهد صورا
عظيمة محسوسة واصواتا مسموعة متميزة عن غيرها وكذلك القراء يشاهد اصحاب النفوس القدسية كالانبياء
والاولياء عليهم السلام حين سلامة حواسهم من الصور الغيبية والاصوات الحسنة لا يرتابون فيها ويميزون
بينها وبين غيرها وكذلك ضعفاء العقول قد يرون عند الدهشة والخوف في الحروب والزلازل وغيرها
الانزعاج نفوسهم عن عالم الظاهر صورا مناسبة لاحوالهم فاذا لتلك الصور وجود فان العدم المحض يمتنع
ان يتميز عن غيره وليس وجودها في الخارج والا لرآها كل من كان سليم الحس فاذا تلك الامور وجود
المدرك آخر غير القوة العقلية فان العقل يمتنع ان يدرك الاجسام والابعاد والاشكال المقدارية

الانزعاج

وغير الحس الظاهر لان هذه الصور في الاغلب يدرك عند ركود الحواس وتعطلها وكذا يدرك في المنام
وتدرك في اليقظة المبصر عند غموض العينين فبقي ان يكون المدرك لها قوة باطنة غير العقل وليس الخيال
مدركا لها لان الخيال حافظ والاشكال بل ما كان مخزونا فيه متمكنه مشاهدا وليس كذلك فبقي ان يكون
المدرك لها قوة اخرى وهي الحس المشترك وموضع تعلقها مقدم الدماغ عند التجويف الاول
ومظهر ادراكاته هو الروح المنصوب هناك وهذا الروح كالمرآة التي يظهر بسببها الخفي عن الالوان
مع قابليتها صور الالوان من غير ان ينطبع فيها الصورة فهكذا ذلك الروح باطنها وصفائها وعدم الحجب
يصير سببا لظهور الاشباح الغيبية على النفس من مثل المحسوسات فيدركها النفس بهذه القوة التي هي آلة
لادراك المحسوسات الغائبة من الحواس وهذه الصور الخفية يستحيل انطباعها في جرم الدماغ لاستحالة انطباع
العظيم في الصغير فاذن محل هذه الصورة ليس قوة جسمانية بل جوهر النفس فبطل القول بهذه القوة
الثاني انا كما نعلم ببديهة العقل انا لا نذوق الطعوم ولا نشم الروائح بالايدي والارجل كذلك نعلم
بالضرورة انا لا نذوق ولا نلمس بالدماغ اقول اما الاول فلا يرد علينا لانا لا نقول بانطباع الصور المدركة
وحلولها في جرم نحن الاجرام بل هي قائمة بالنفس قياما غير الحلول والانطباع وكذا الثاني فان الدماغ
ليس محل الانطباع ولا نحتاج اليه حاجة في ادراك النفس للصور بعد حصولها من طريق الحواس ولا في الثاني
فان الدماغ ليس محل الانطباع ولا نحتاج اليه حاجة في ادراك النفس للصور بعد حصولها من طريق الحواس
ولا ادراك المغيبات بعد حصول الاستعداد لها انما الحاجة اليه في كونه محل القوة والامكان لحدوث
الصورة لا الى محلها وحامل استعداد النفس للاتصال بمبدأ التصوير والتمثيل واما في كونه محل القوة
والامكان لحدوث الصورة لا الى محلها كون تلك الصورة العظيمة منطبعة في جزء من الدماغ فنحن ننكره
غاية الانكار اذ قد اقمنا البرهان على كون الصور الخيالية غير موجودة في هذا العالم اذ ليست ذوات

الاوضاع ومع ذلك لا بد من اثبات قوة اخرى غير النفس لمغايرة مدرك الجزئيات لمدرك الكليات
لان الجزئية بما هو جزئي في تباين الوجود للحظ بما هو كلي اي عقلي والمدرك ابدا من نوع المدرك
بل عينه كما علمت فمدرك الجزئي غير مدرك الكل فصل في الخيال قوة الخيال ويقال المصورة
هي قوة يحفظ بها الصورة الموجودة في الباطن واستدلوا على مغايرة الحس المشترك بوجوه ثلاثة الاول
ان الحس المشترك له قوة قبول الصور والخيال له قوة حفظها وقوة القبول غير قوة الحفظ فتعين تعددهما
ان القبول قد يوجد من غير حفظ كما في الماء اذ فيه قوة قبول الاشكال دون حفظها فلو كان احدهما عين
الثاني لم يجز الانفكاك وثانيهما ان القبول منشأه الامكان والاستعداد والحفظ منشأه الوجوب والفعلية
فهما شيئان متخالفان فكذا مبدآن متغايران لذات الموضوع والاعتراض عليه بان هذا مبني على قاعدة ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد فيها من فلته التدبير وقصور البضاعة في الحكمة كما مر ذكره الثالث ان الحس المشترك
حاكم على المحسوسات دون اما الخيال فليس حاكما بل حافظ فقط والشيء الواحد لا يكون حاكما وغير حاكم
واعترض بانه لم لا يجوز ان يكون القوة الواحدة تارة يكون حاكمة وتارة يكون حافظة الثالث ان
الصور المحسوسة قد يكون مشاهدة وقد يكون متخيلة والمشاهدة غير التخيل فالحس المشترك شاهد تلك الصور
والخيال متخيلها فهما قوتان متغايرتان واعترض صاحب المباحث المشرقية بان الصور المعقولة قد لا يكون
النفس مشاهدة لها ناظرة اليها بل ذاهلة عنها فتلك الصورة في هذا الوقت في اي خزانة يكون فان
قلتم انها افنيت النفس الى المبدأ الفياض فاضت عليه تلك الصور واذا اعرضت انمحت وبطلت
لكن النفس متى اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل الفعال يكون متى شاءت لادراك تلك الصور فاضت عليها من المبدأ
الفعال اقول القوة التي قد حصلت لها ملكة التوجه او الاتصال بجوهر فعال يفيض عليها الصور من غير تجشم
اكتساب جديد بفكر او احساس غير القوة التي لم تحصل لها ان تدرك المطالب النظرية متى شاءت من غير

منه قلنا فلم لا يجوز ان يكون كذلك في الصور الخيالية حتى ان الحس المشترك متى تأهب لاستحضار تلك الصور فاضت عليه

مباشر نظر ليس لها الا الفكر كما في النفس فان النفس بعد هذه الملكة لا يحتاج في ادراكها الى كسب احساس كما في الحس المشترك

طلب وكسب الا بواسطة ملكة حصلت لها بعد تعدد الادراكات وتعاقب الافكار وتوارد الانظار فوجود
تلك الملكة نور عقلي راسخ الوجود فاض عليها من المبدأ وهو عندنا جوهر فوق النفس ودون العقل الفعال
فهكذا نقول في هذا المقام ان ادراك المحسوسات اولا غير محتاج الى ملكة بل الى شيء كان من جنس اولي
آخر واما حفظها فيحتاج الى زيادة ملكة وشدة في القوة المدركة حيث يكفيها استحضارها ورفع الذهول عنه من
الصور المحسوسة بعد غيبة اسبابها عن الحس وقد سبق ان القوة المسترجعة لا توجد في الماديات على ان اثبات
المغايرة بين الحس المشترك والخيال ليس عندنا من المهمات التي يختلف بها المهمات شيء من الاصول الحكمية فلو كان
قوة واحدة لها جهتا نقص وكمال لم يكن به باس والعمدة اثبات انها قوة جوهرية باطنية غير العقل وغير
الحس الظاهر ولها عالم آخر غير عالم العقل وعالم الطبيعة والحركة وبهذه القوة قد اقمنا البرهان على حدوثه من
البدن واحوانه وبها يتحقق احوال القبر وثوابه وعذابه واحوال البرزخ وبعث الاجساد وموضع تصرفها
كل البدن وسلطانها في آخر التجويف الاول والتها الروح النوري الذي هناك فصل
في المتخيلة والواهمة والذاكرة اما المتخيلة فتسمى مفكرة ايضا باعتبار استعمال الناطقة اياها في ترتيب الفكر
ومقدماته فقد احتجوا على مغايرتها لسائر القوى المدركة بان العقل والعمل غير الادراك والنظر فان
لنا ان نركب الصور المحسوسة بعضها ببعض ونفصل بعضها عن بعض لا على النحو الذي شاهدناه من
الخارج كحيوان رأسه كرأس انسان وسائر بدنه كبدن فرس وله جناحان وهذا التصرف غير
ثابت لسائر القوى فهو اذن لقوة اخرى وعورض بانه ان كان المعتمد القوة ادراك كان اخس القوى اجمع
مدركا ومتصرفا وان لم يكن لها ادراك مع انها متصرفة بالتفصيل والتركيب لبطل قول الشيخ بان الحاكم بين الشيئين
لا بد وان يحضره المقضي عليهما ولهذا استخدام الوهم اياها في تصرف فيها فاذن الوهم مدرك متصرف
معا واجاب المحقق الطوسي عن الاول ان هذه القوة ليست مدركة وتصرفها في شيئين يقتضي حضورهما

لا ادراكها اذ لا يجب ان يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثاني ان الشيء الواحد يمكن ان يكون
مدركا ومتصرفا من جهتين مختلفتين احدهما يجب ذاته والاخر يجب آلته او كلاهما يجب الآلتين وموضع
تصرف هذه القوة هو الجزء الاول من التجويف الاوسط وهي قوة للوهم وهو متوسط للعقل واما القوة
الوهمية فقد احتجوا على مغايرتها بان قالوا انا نحكم على المحسوسات بامور ليس بمادة الصورة المتوادة فهي التي
وهي امور ليس من شانها ان يحس بها كالعداوة التي يدركها الشاة من الذئب والمحبة التي يدركها
السخلة من امها واما امور يمكن ان يحس بها كما اذا راينا شيئا اصفر حكمنا بانه عسل حلو فان ذلك
لا يؤدي اليه الحس في هذا الوقت فالقوة التي يدرك هذه الامور هي الوهم لكن يدرك القسم الاول
اعني المعاني المتعلقة بالجزئيات بذاته والقسم الثاني اعني الصور الغير الموجودة باستخدام المصورة ولا يجوز
ان يكون شيئا من القوى المذكورة اذا ادراكاتها مقصورة على الصور المحسوسة وهذا يدرك المعاني فهي
اذن قوة اخرى وموضع تصرف الوهم الدماغ كله لكن الاخص به هو التجويف الاوسط واعلم ان الوهم
عندنا وان كان غير القوى التي ذكرت الا انه ليس له ذات مغايرة للعقل بل هو عبارة عن اضافة الذات
العقلية الى شخص جزئي وتعلقها به وتدبيرها له فالقوة العقلية المتعلقة بالخيال هو الوهم كما ان مدركاته
هي المعاني الكلية المضافة الى صور الشخصيات الخيالية وليس للوهم في الوجود ذات اخرى غير العقل كما ان الكلي
الطبيعي والماهية من حيث هي لا حقيقة لها غير الوجود الخارجي او العقلي والحجة على ما ذكرنا ان القوة الوهمية
اذا ادركت عداوة شخص معين فاما ان يكون مدركة للعداوة لا من حيث انها في الشخص المعين او لم يكن
الا من حيث انها في الشخص المعين فان كان الاول فالوهم قد ادرك عداوة كلية فالوهم هو
العقل وان كان الثاني فمن الظاهر المكشوف للعقل ان العداوة ليست صفة قائمة بهذا الشخص وقدر
فيما بها كانت محسوسة كوجوده ووحدته فكان ادراكها بالحس لا بالوهم وبالجملة كل معنى

فان وجود الجسم الشخصي عين جسمية وعدادة القائل وكان ادراكها كادراك وجوده ووحدته وجسميته

كلا

معقول اذا وجد في الاشخاص الجزئية فوجوده فيها اما باعتبار ان الذهن ينتزع منها ذلك المعنى
كالعلية والمعلولية والتقدم والتاخر وسائر الاضافات كالابوة والبنوة واما باعتبار ان لها صورة
في تلك الاشخاص كالسواد والحرارة والطعم فادراك القسم الاول اما بالعقل الصرف وذلك اذا ادركها
مع قطع النظر عن متعلقاتها واما بالوهم اذا ادرك متعلقة بشخص معين او اشخاص معينة وادراك
القسم الثاني بنفس الحواس او بالخيال فالعداوة مثلا من قبيل القسم الاول وان كانت متعلقة
بجسمية فهو امر كلي مضاف الى تلك الجسمية وليس لها قيام بالاجسام وادراكها بالوهم لا بالحس
فالوهم مدرك الكلي المقيد بقيد جزئي واما القوة الحافظة فهي خزانة عندهم للوهم خزنت
فيها صور مدركاته كما ان الخيال خزانة الحس المشترك وقد يسمى ايضا ذاكرة ومسترجعة لكونها قوية على
استعادتها وهذه الاستعادة تارة تكون بتوجهها من الصورة الى المعنى وذلك اذا امال الوهم مستعينا
بالمتخيلة يستعرض الصور الموجودة في الخيال الى ان عرضت له الصورة التي ادرك معها ذلك المعنى وهو يلوح
ذلك المعنى المحفوظ في الخزانة وتارة تكون المعبر من المعنى الى الصورة اما باستعراض المعاني التي في الحافظة
الى ان عرض له المعنى الذي ادرك معه الصورة التي تطلب وان تعذرت من هذه الجهة لغيابها الصورة
عن الخيال بالنسيان او لمانع آخر فيحتاج الى احساس جديد من ورود الحس الظاهر تلك الصورة وبعير
مستقرة في الخيال فيعود بسببه المعنى المستقر في الحافظة واعترض بان حفظ المعاني مغاير لادراكها وادراكها
مغاير للتصرف فيها واستعراضها فالاسترجاع لا يتم الا بحفظ وادراك وتصرف فالمسترجعة لا تكون
قوة واحدة فيزيد عدد القوى الباطنة على الخمسة المذكورة والجواب ان الادراك للوهم والحفظ
للحافظة والتصرف للمفكرة وبهذه القوى يتم الاسترجاع من غير حاجة الى قوة اخرى غيرها وهو
المسترجعة وحده اعتبارية غير حقيقية وكذا الذاكرة مركب من ادراك وحفظ يتم بالوهم والحافظة

واعلم ان هذه القوى وان كانت متغايرة للوجود مختلفة الحدوث منفكة بعضها عن بعض فمن
حيوان لا يكون له الا الحس الظاهر ومنه ما له خيال ولا وهم له ومنه ما لا حافظة له الا انها ترجع
عند كمالها الى ذات واحدة لها شؤون كثيرة وسيجيء بيان ان النفس بذاتها مدركة للصور الجزئية
والمعاني الكلية في فصل معقود لهذا الكن ينتظر حتى يحيا بيانه وان سبق منا تنبيهات كثيرة
يتفطن الذكي اللبيب على هذا المطلب من غير كلفة لكنا لو نفحه زيادة الفصاح لانها مطلب عال
ومتاع ثمينة غال ومما يؤيده ما ذكرنا ان الشيخ قال في الشفاء في آخر الفصل الاول من المقالة
الرابعة من الكلام في النفس ويشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة
وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فيكون متخيلة
بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها واما الحافظ فهو قوة خزانتها انتهى ولا
ينافي هذا ما ذكره قبل هذا الكلام متصلا به بل يؤيده وهو قوله وهذه القوة المركبة بين الصورة
والصورة وبين الصورة والمعنى كانها القوة الوهمية بالموضع لا من حيث يحكم بل من حيث التعمل
لتصل الى الحكم وقد جعل مكانها وسط الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتي المعنى والصورة انتهى فانه دل
على ان مبدا الذي ينسب اليه التفكر والتذكر والتخيل والحفظ هو جوهر واحد بالهوية والذات كما ان
مبدا الحس في الانسان هو ذات واحدة تنشعب منه فروع وقوى باعتبار اطواره المختلفة
ودرجاته المتفاوتة وقال ايضا في فصل القوى النفسانية من كتاب القانون وههنا موضع
نظر فلسفي انه هل الحافظة والمتذكرة والمسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة
او قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب انتهى وانما لم يحكم ههنا ولم يجزم باحد الشقين
التغاير او الاتحاد لان الحكم به اما على سبيل المبادرة فليس ذلك مما يبتني عليه قاعدة طبية واما

وبين المعنى والمعنى

ان يكون

ان يكون مطلوبا هناك اذ ليس هذا من المسائل التي يلزم الطبيب ان ايرهنها اذ موضوع فعال
الوهم والحفظ عضو واحد او كالواحد عندهم اذا وقعت فيه آفة تسري في غيره فالحاجة لهم
الى معرفتها وايضا الحكم النظري مفتقر الى حجة وبيان وليس يمكن اثباته بالادلة الطبية واثباته
بالبراهين اللمية لا يكون الا في علم اسنى فوق الطب ولكن قال في الشفاء بهذه العبارة وهو
القوة المسماة الحافظة وتسمى ايضا متذكرة فيكون حافظة لصيانتها فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها
لاستثباتها والتصور لها مستثبتة اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض
واحدا واحدا من الصور الى آخر كلامه فهذا يدل على انها قوة واحدة وقد مر ان الذكر تتم بفعلين
والاسترجاع بثلثة افاعيل فوحدة كل من الذكر والاسترجاع اعتبارية وكذا وحدة القوة التي مبداه
وفوق هذا الكلام انه موعود بيانه وبالجملة لا اضطراب في كلامه اصلا كما ظن بعضهم بل هذه القوى
مع تعددها عنده مفتقرة بعضها الى بعض وكلها آلات للوهم ونسبة الافاعيل اليها كنسبة
الفعل الى الآلة والفعل بالحقيقة منسوب الى ذي الآلة والوهم ايضا آلة للعقل فبالآخرة للعقل واما ان
جميع القوى المدركة والمحركة مع تعددها وتخالف اماكنها حقيقة واحدة شخصية لها وحدة جمعية تشتمل
هذه المعاني وهو غايتها فشيء لم يذهب اليه الشيخ واترابه فاستمع لما نتلو عليك من عالم الاسرار
بشرط صونها عن الاغيار فصل في بيان ان النفس كل القوى بمعنى ان المدرك لجميع
الادراكات المنسوبة الى القوى الانسانية هي النفس الناطقة وهي ايضا المحركة لجميع التحريكات الصادرة
عن القوى المحركة الحيوانية والنباتية والطبيعية وهذا مطلب شريف وعليه براهين كثيرة بعضها من
جهة الادراك وبعضها من جهة التحريك والتي من جهة الادراك نذكر منها ثلثة البرهان الاول
من ناحية المعلوم انه يمكننا ان نحكم على شيء باحكام المحسوسات والموهومات والمعقولات

فنقول مثلا ان الذي له لون كذا له طعم كذا وماله صوت كذا له رائحة كذا والحاكم بين الشيئين لا بد وان يحضرهما والمصدق لا بد له من تصور الطرفين فلا بد لنا من قوة واحدة مدركة لكل المحسوسات الظاهرة حتى يمكن الحكم ان هذا الملون هو هذا المطعوم وان الذي له الصوت الفلاني له الرائحة الفلانية وكذا اذا تخيلنا صورة ثم ادركناه بالبصر نحكم بان تلك الصورة هي صورة زيد المحسوس مثلا فلا بد من قوة واحدة مدركة للصورة الخيالية والصورة المحسوسة حتى يمكن الحكم بان هذه الصورة الخيالية والصورة المحسوسة مطابقة لهذا المحسوس فان القاضي بين الشيئين لا بد وان يحضر المقضي عليهما وكذا اذا ادركنا عداوة زيد وصداقة عمرو فقد اجتمع عندنا صورة المحسوس وصورة الموهوم ثم انا نتصرف في الصور الخيالية والمعاني الجزئية المدركة بالتركيب والتفصيل والجمع والتفريق ونحكم باضافة بعضها الى البعض ايجابا او سلبا والحكم لا يتم الا بحضور المحكوم عليه والمحكوم به فاذن المتولي لهذا التركيب بين المعاني والصور والتفصيل قوة واحدة مدركة للمعاني والصور ثم نقول اذا احسسنا بزيد او عمرو وحكمنا بانه انسان او حيوان وليس بحجر ولا شجر فحكمنا على المحسوس الجزئي بالمعقول الكلي واذا ادركنا فرسا شخصيا حكمنا بانه حيوان وليس بانسان فحكمنا بان هذا المحسوس هو جزئي ذلك المعنى المعقول وليس جزئي ذلك المعقول الآخر فاذن ثبت قوة واحدة مدركة للكليات المعقولة والجزئيات المحسوسة فثبت ان النفس الانسانية قوة واحدة مدركة بجميع اصناف الادراكات ثم نقول الحركات الانسانية اختيارية فيكون محركها مختارا وكل مختار فمبدأ حركته شعوره بغاية الحركة سواء كانت حركته عقلية او حسية شهوية او غضبية والانسان يتحرك اقسام الحركات الاختيارية بعضها لحكمة بالعقل وبعضها بالوهم وبعضها لجلب الملائم الحسي وبعضها لدفع المنافر الحسي فاذن في الانسان شيء واحد هو المدرك

بكل ادراك

بكل ادراك وهو المحرك لكل حركة نفسانية وهذا هو المطلوب فان قلت ادراكاته وتحريكاته بواسطة القوة فبالحقيقة مبادي الادراكات والتحريكات هي القوى وهي امور متعددة قلنا هو المدرك والمحرك بالحقيقة والقوى بمنزلة الآلات وقد حرر ان نسبة الفعل الى الآلة مجاز والى ذي الآلة حقيقة فان قلت اذا كانت النفس مدركة للمحسوسات بالحقيقة فيكون قوة حسانية واذا كانت مدركة بالحقيقة للصور الخيالية كانت قوة خيالية واذا كانت مدركة للموهومات كانت واهمة فيكون ذات جوهر عقلا ووهما وخيالا وحسا وطبعا ومحركا ويكون جوهرا وجسما مجردا وماديا قلنا النفس بالحقيقة موصوفة بهذه الامور ومباديها اذ لها درجات وجودية على ترتيب الاشرف فالاشرف وكانت لها حركة في الاكمال الجوهري وكلما وصلت الى مرتبة كمالية جوهرية كان حيطتها اكثر وشمولها على المرتبة السابقة اتم فان النوع الاخس الاتم يوجد له النوع الاخس فكما ان النوع الحيوان وطبيعته تمام لنوعية النبات وطبيعته والنبات تمام لطبيعة المركب المختلط وطبيعة المعدن تمام لطبيعة الجسم فكذا طبيعة الانسان في حد ذاته ونفسه تمام لجميع ما سبق من الانواع الحيوانية والنباتية والعنصرية وتمام الشيء هو ذلك الشيء مع ما يزيد عليه فالانسان بالحقيقة كل هذه الاشياء النوعية وصورته صورة الكل منها فان قلت فعلى ما ذكرت لا حاجة الى اثبات هذه القوى بل في طريق اثباتها قلنا هذا البحث كمسئلة التوحيد في الافعال فان قول الحكماء بترتيب الوجود والصدور لا يدفع قول المحققين منهم ان المؤثر في الجميع هو الله تعالى بالحقيقة فكذا ههنا فان النفس لكونها مع وحدتها ذات شئون كثيرة متفاوتة لا بد للحكيم من تعرف شئونها وحفظ مراتبها لئلا يلزم اسناد فعل الى غير فاعله من طريق الجهالة فان من نسب الابصار او شهوته الى جوهر عقله من غير توسط امر آخر فقد جهل

بالعقل وظلم في حقه اذ العقل اجل من ان يكون شهوة وكذا من نسب دفع الفضلات بالبول والبراز الى القوة العاقلة فقد عظم الاساءة له في باب الجرب فان تحركاته ليست على سبيل المباشرة بل على سبيل التشوق اليه شوقا وعشقا عقليا حكميا وكذلك الامر فيما يجري الجمهور من اهل الكلام من نسبة الشرور والافاعيل الخسيسة الى الباري جل ذكره من غير توسيط الجهات والقوى العالية والسافلة وهذا من سوء الادب منهم في حق الباري من جهة الشرور ومن تجرد النفس ذاتا وفعلا مرفاة لمعرفة الرب ذاتا وفعلا فمن عرف النفس انها الجوهر العاقل المتوهم المتخيل الحاس المتحرك الشام الذائق اللامس النامي امكنه ان يرتقي الى معرفة ان لا مؤثر في الوجود الا الله البرهان الثاني من ناحية العلم انك لا تشك في انك تبصر الاشياء وتسمع الاصوات وتدرك المعقولات وان انك انت واحد بالعدد فان كان المدرك للمعقولات غير المدرك للمحسوسات فجوهر ذاتك الذي هو انت عند التحقيق لم يدركهما جميعا اذ لو ادركهما لكان المدرك لهما ذاتا واحدة وهو المطلوب والا فكنت انت ذاتين اثنتين لا ذاتا واحدة وكذا الكلام في الشهوة والغضب فانك لا تشك انك المشتهي للنكاح او شيء آخر وانك المغضب لعدوك فان قلت القوة الباصرة التي في العين الة لي تدرك المبصر ثم يؤدي ما ادركته الى العلاقة التي هي مني ويحصل لي الشعور بالشيء الذي ادركته القوة الباصرة قلنا لعل الشاذية ايضا تدرك ان الشيء المبصر كما ادركته الآلة ام لا فان قلت نعم فادراكك غير ادراك الالة غير ان ادراكك يتوقف على ادراك تلك الآلة انما يكون مدركا لا بل انه حصل لك الادراك لا لاجل انه حصل لتلك الالة ادراك فان قلت انا لا ادرك بعد البادية فاذن ما ابصرت وما سمعت وما وجدت من نفسك الملك ولذتك وجوعك وعطشك بل علمت ان

العين

العين هي التي ادركت او القوة الباصرة قد ادركت وابصرت شيئا وهذا العلم غير حقيقة الرؤية والابصار غير فالعلم بان العين تبصر والسمع يسمع والرجل يمشي واليد يبطش ليس ابصارا او اسماعا او مشيا او بطشا كما ان العلم بان غيرك جائع او متالم او متلذذ ليس وجدانا للجوع والالم واللذة لكن العقلاء بداهة عقولهم يعلمون انهم يسمعون ويبصرون ويتالمون ويلتذون ويبطشون ويمشون فان جاز انكار هذا العلم جاز انكار جميع المحسوسات والمشاهدات فعلم ان النفس بها قوة سمعا وبصرا وبطشا ومشيا فبها السمع وبها البصر وبها البطش وبها المشي فثبت بهذا ان جوهر نفسك الذي به انت سامع ومبصر ومتالم وملتذ وعاقل وفاهم وباطش وماش وان احتاج في كل نوع من هذه الافعال الى آلة مخصوصة طبيعية وذلك مما لا نزاع فيه مادمنا في عالم الطبيعة وان انسلخت النفس عن البدن واشتغلت في الوجود صدرت هذه الافاعيل عنها بدون الآلة كما شاهده اصحاب النفوس الكاملة ودل عليه النوم فانا نفعل هذه الافاعيل حالة المنام من غير استعانة بهذه الآلات البرهان الثالث من طرف العلم ان النفس مدركة للجزئيات لا شك في ان النفس ذات شخصية وهي متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف كما ستعلم ومعلوم ان النفس المعينة ليست مدبرة للابدان الكلية والا لكانت عقلا مفارقا بالكلية ولم يكن تعلقها بالبدن المعين الا كتعلقها بسائر الابدان والتالي باطل فالمقدم كذلك فهي اذن مدبرة لبدن جزئي وتدبير الشخص من حيث هو الشخص يستحيل الا بعد العلم من حيث هوية الشخصية وذلك لا يكون الا بحضور صورته الشخصية عند النفس وذلك يستلزم كون النفس مدركة للجزئيات وهي مدركة للكليات ففي الانسان هوية واحدة في ذات اطوار متعددة فان قلت ان النفس مدبرة بدنا كليا ثم انه يتخصص في ذلك البدن المخصص القابل قلت هذا باطل اما اولا

فكل عاقل يجد من نفسه انه لا يحاول تدبير بدن كلي بل مقصوده تدبير بدنه الخاص واما ثانيا فتخصيص هذا التدبير بسبب القابل انما يكون معقولا اذا كان البدن المخصوص قابلا للتدبير معين لا يقبله ساير الابدان وليس الامر كذلك فان كل تدبير يقبله بدن يقبله ساير الابدان فيستحيل ان يكون تخصيص التدبير بتخصيص القابل واما ثالثا فتخصيص البدن وتعينه انما يكون بسبب تعلق النفس وتدبيرها لانها الجامعة لاجزائه والحافظة لمزاجه فلو كان تخصيص التدبير بتخصيص البدن لزم الدور فهذه هي الوجوه الكلية في بيان ان النفس كل القوى وليس في ذلك ابطال القوى كما سبق وههنا وجوه اخرى خاصة احدها انا ندعي ان محل الشهوة والغضب ليس هو البدن ولا جسم من الاجسام الا ان كل جسم منقسم كما ثبت فلو كان محل الشهوة والقوة هو الجسم لم يمتنع ان يقوم باحد طرفيه شهوة وباطرفه الاخر نفرة حتى يكون الشخص الواحد في الحالة الواحدة مشتهيا لشيء واحد مشتهيا ونافرا عنه ثاني ذلك محال وثانيها ان القوة الوهمية قوة غير مادية والا لانقسمت العداوة والصداقة لانقسام محلها وكانت من ذوات الاوضاع فيجب ان يكون للصداقة ربع وثلث ويكون قابلا للاشارة الحسية بان هذه العداوة هنا وتلك العداوة هناك في الفوق او في التحت او في السوق او في البيت وليس كذلك وثالثها ان الخيال والحفظ قوة غير جسمانية وعليه براهين قوية سبق ذكر بعضها في مباحث العقل والمعقولات والذي نذكر منها ههنا انا قد برهنا هناك على ان الصور التي يشاهدها النائمون والمبرسمون او يتخيلها المتخيلون امور وجودية يمتنع ان يكون محلها اجزاء البدن لما بينا ان البدن ذو وضع وتلك الصور ليست من ذوات الاوضاع ولما ثبت ايضا في بداية العقول من امتناع انطباع العظيم في الصغير فاذا هي موجودة للنفس قائمة بها من باب القيام طريق اخر ان الصور الخيالية لو كانت منطبعة

في الروح الدماغي كما هو المشهور من القوم لكان لا يخلو اما ان يكون لكل صورة موضع معين غير موضع الصورة الاخرى وذلك محال اذ الانسان الواحد قد يحفظ المجلدات ويشاهد اكثر الاقاليم والبلدان وعجايبها ويبقى صور تلك الاشياء في حفظه وخياله ومن المعلوم بالبديهة ان الروح الدماغي لا يفي بذلك واما ان ينطبع جميع تلك الصور في محل واحد فيكون الخيال كاللوح الذي يكتب الخطوط بعضها على البعض ولا يتميز شيء منها ولكن الخيال ليس كذلك اذ نشاهدها متميزا بعضها عن بعض غير مشوش فعلمنا ان الصور غير منطبعة على ان من الممتنع ان يتلاقى الاشياء المتحدة الطبيعة والقدر متحدة الوجود واذا اتحدت فمن الممتنع ان يختص البعض بان يكون محلا لصورة دون البعض وايضا ان الروح الخيالي لكونه جسما لابد ان يكون له مقدار فاذا تخيلنا المقدار فعند ذلك لو حصل فيه المقدار لزم حلول المقدارين في مادة واحدة وهو محال الوجه الرابع التمسك بما ذكره الشيخ في كتاب المباحثات على طريق التشكك لمنافاته مع كثير من اصوله مثل الادراك الشيء المغاير لابد فيه من انطباع صورته في المدرك فلو كانت النفس مدركة للصور المقدارية فيلزم كونها محلا للمقدار وان الجوهر الواحد لا يمكن ان يكون مجردا ومادياً عاقلا وحساسا وغيرهما من الطرق عدوى نعقده برهانا لكونه مطابقا لما اعتقدنا من اصول محققة عندنا يخالف تلك الاصول مثل كون الوجود متحققا في الاعيان دون الماهية وكونه قابلا للشدة والضعف ومثل تجويز الحركة في الجوهر وتجدد الطبيعة وكاتحاد العاقل بالمعقول وصيرورة النفس متحدة بالعقل بعد كونها متحدة بالحس الى غير ذلك من امور كثيرة وقع الخلاف بيننا وبينهم فيها والحق احق بالاتباع وهذه عبارته في المباحثات بعينها قال ان المذكورات من الصور والمتخيلات لو كان المدرك لها جسما او جسمانيا فاما ان يكون من شان ذلك الجسم ان يتفرق بدخول الغذاء عليه او ليس من شانه ذلك

والثاني باطل لان جميع ما في بدن الحيوان سوى الاعضاء الاصلية لابد ان يكون في معرض التحلل والتزيد بالغذاء فان قيل الطبيعة تحفظ وضع ما هي الاصول ويكون ما ينضم اليها كالدخيل عليها المتصل بها بالقياس الى الامر ويكون فايدتها كالمعدة للتحلل اذا تحللت المتحللات فيبقى الاصل ويكون الاصل بها تزيد غير جوهري قلنا هذا باطل لانه اما ان يتحد الزائد بالاصل بالاصل الزائد بالاصل المحفوظ او لا يتحد به فان لم يتحد به فلا يخ اما ان يحصل في كل واحدة من القطعتين صورة خيالية على حدة او ينبسط عليهما صورة واحدة والاول يوجب ان يكون المتخيل من كل شيء واحد اثنين وما لم يسند بالاصل وجب ان يستند به المضاف الى الاصل واما الثاني فاذا غاب الزائد بقي الباقي ناقصا فيجب عند التحلل ان لا يبقى المتخيلات تامة بل ناقصة على ان ذلك من الممتنع فيكون حكم جميع الاجزاء المفترضة فيه بعد ذلك الاتحاد في التحلل والتبدل واحدا فيكون الاصل في معرض التحلل كما ان الزائد في معرض التحلل فظهر ما قلنا ان محل المتخيلات والمدركات جسم يتفرق ويتزيد بالغذاء واذا كان كذلك فمن الممتنع ان يبقى صورة خيالية بعينها لان الموضوع اذا تبدل وتفرق بعد ان كان متحدا فلابد وان يتغير كل ما فيه من الصور ثم اذا زالت الصورة المتخيلة الاولى فاما ان يتجدد بعد زوالها صورة اخرى تشابهها او لا يتجدد وباطل ان يتجدد لانه اذا احدث موضوع اخر كان حاله عند حدوثه كحال الموضوع الاول عند حدوثه وكما ان الموضوع الاول عند حدوثه كان محتاجا الى اكتساب هذه الصورة من الحس الظاهر فكذلك هذا الموضوع الذي تجدد ثانيا وجب ان يكون محتاجا الى اكتساب هذه الصورة ويلزم من ذلك ان لا يبقى شيء من الصور في الحفظ والذكر لكن الحس يشهد بان الامر ليس كذلك فان الحفظ والذكر ليسا جسمانيين بل انما يوجدان في النفس والنفس انما يكون لها

واما ان اتحد الزايد بالاصل ح

ملكة الاسترجاع للصور الممتحية عنها بان يتكرر عليها جميع تلك الصور فيصير استعداد النفس لعودها لتلك الصور راجحا ويكون للنفس هيئة بها يمكنها ان تسترجع تلك الصورة متى شاءت من المبادي المفارقة ويكون الامر في المدركات والمتخيلات على وزان المعقولات من جهة ان النفس اذا اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل فاذا انمحت الصور الخيالية تمكنت من استرجاعها متى شاءت من العقل الفعال كذا ههنا الا ان المشكل انه كيف ترتسم الاشباح الخيالية في النفس ثم قال في اخره هذا افضل وبهذا وبامثاله يقع في النفس ان القوى الحيوانية غير الناطقة ايضا جوهر غير مادي وانه هو الواحد بعينه المشعور به وانه هو الشاعر الباقي وان هذه الاشياء الآت متبدلة عليه هذا جملة ما يدل على صحة ما ادعيناه. فصل في دفع ما قيل في ان النفس لا تدرك الجزئيات وهي وجوه عامة ووجوه خاصة اما الوجوه العامة فهي اربعة الاول ان العقلاء باسرهم يحكمون ان ادراك المبصرات حاصل في الجهر لا في غيره والاحساس بالاصوات حاصل في الاذن لا في غيره وكما ان البديهة حاكمة بان الاذن غير مبصرة والعين غير ذائقة كذلك حاكمة بان اللسان ذائق والعين مبصرة فلو قلنا بان المدرك بهذه الادراكات لهذه المدركات هو النفس لزم بطلان هذه الاختصاصات المعلومة وليس لقائل ان يقول القوة المدركة وان كانت غير موجودة في هذه الاعضاء لكنها الآت لها فاذا وقع للنفس التفات الى العين ابصرت او الى الاذن سمعت لانا نقول النفس اذا التفت الى اللسان فاللسان هل يدرك الطعم او الى البشرة فالبشرة عند الغمز هل تتالم ام لا فان ادرك فقد حصل المطلوب وان لم يدرك فيجب ان لا يكون لذلك الادراك اختصاص باللسان بل يكون اللسان جاريا مجرى اليد في كونه آلة الذوق والتراب الى اكثر الناس

يجدون ادراكاتهم الكلية وتعقلاتهم المجردة من جانب قلوبهم ودماغهم فهل يدل هذا ان محل هذه
الادراكات الكلية هو القلب والدماغ وان كان لا يلزم ذلك فكذلك ما ذكرتموه وايضا العقلاء ببديهة
عقولهم يعلمون انه ليس المبصر هو العين ولا السامع هو الاذن ولا المتكلم هو الحنجرة بل الانسان
هو السميع البصير المتكلم حتى ان بعضهم اعتقدوا في بادي نظرهم ان الجملة هي الموصوفة بهذه الصفات
ثم لما لاح لهم ان الاجزاء لما لم تكن موصوفة بهذه الصفات امتنع ان يكون الجملة كذلك تحيروا
اضطربوا وتشككوا والاكياس منهم تنبهوا للنفس فظهر ان ليس العلم بكون العين مبصرة علما بديهيا
بل العلم البديهي حاصل ان للعين عملا في حصول الابصار فاما انها هي مبصرة او هي آلة للابصار
فذلك غير معلوم باول الفطرة الثاني انا نرى ان الآفة اذا لحقت عضوا من هذه الاعضاء
بطلت افعال او ضعفت او تشوشت وذلك ظاهر في الحواس الخمس الظاهرة واما الحواس الباطنة
فالتجارب الطبية دالة على ان الآفة متى حلت البطن المقدم من الدماغ اختل التخيل وان حلت
البطن الاوسط اختل التفكر وان حلت البطن المؤخر اختل التذكر ولولا هذه القوى جسمانية
لما كان الامر كذلك والجواب انه من الجائز ان يكون ذلك لاحتياج القوة الفاعلة لتلك
الافعال الى تلك الآلات في فاعليتها لتلك الافعال لا في ذواتها الا ترى ان صاحب العيون
الضعيفة يحتاجون الى البلور في الرؤية ولم يلزم من ذلك ان يكون تلك الآلة مدركة فكذلك في
هذه الآلات الطبيعية والثالث ان هذه الادراكات الجزئية حاصلة لسائر الحيوان فيجب ان يكون
لها نفس ناطقة مجردة وذلك بعيد والجواب انا لا نسلم انه محال يلزم من ذلك واقول التحقيق ان
الحيوانات التامة التي لها قوة الحفظ ذوات نفوس مجردة عن عالم الطبيعة لا عن عالم البرزخ
المقدارية فليس لها الارتقاء الى عالم المفارقات العقلية والقضية فانا لا نقول بان ادراك الجزئيات

يجب

يجب ان يكون بقوة مجردة بل ندعي ان نفوسنا تدرك الجزئيات بذاتها ثم لما ثبت ان ادراكها
للكليات في بيان ان مدرك الكليات امر مجرد فحكم بان قوة واحدة فينا مجردة تدرك
الجزئيات والكليات وانا في سائر الحيوانات فلم نجد فيها هذه الحجة فلا جرم نفي الامر فيها مشكوكا فيه
والرابع انا اذا ادركنا هذه الكرة فلابد وان يرتسم في المدرك صورة الكرة ومن المحال ان يرتسم
صورة الكرة فيما لا وضع له ولا حيز ولا يكون اليه اشارة اقول في الجواب ان هذا الاشكال انما يرد على
مذهب من يكون الادراك بانطباع صورة المدرك في ذات المدرك وليس عندنا كذلك بل
بقيام صورته بالمدرك والقيام لا يستلزم الحلول بل المثول فقط واما الجواب بانكم وان انكرتم
ادراك النفس للجزئيات فلا تنكرون ادراكها للكليات فاذا ادركت الكرة الكلية فلابد ان يرتسم
فيها صورة فيعود الاشكال الذي ذكرتم بان ما لا وضع له كيف ينطبع فيه ذو وضع لانك قد علمت
في مباحث الوجود الذهني ان المعقول من الكرة يحمل عليه الكرة بالحمل الاولي لا بالحمل المتعارف
وان مثل هذه الاشياء اذا حصلت صورها عند العقل يصدق عليها الفاظها فالكرة العقلية
الكلية ليست كرة ولا ذات مقدار بخلاف صورة جزئية خيالية منها فانها كرة ذات مقدار
شخصي لكن ليس لها وضع في جهات هذا العالم وقد مر هذا في مباحث مقولة الوضع واما
الوجوه الخاصة فقد احتجوا على ان الادراكات الظاهرة جسمانية بان قالوا لو كان
المدرك للمحسوسات هو النفس وجب ان لا يتوقف احساسنا على حضورها وكان يجب ان
يكون ادراكها للقريب والبعيد والحاضر والغايب واحدا لان النفس جوهر غير جسماني
فيمتنع ان يكون لها قرب وبعد من الاجسام لا يقال انما تدرك هذه المحسوسات بمعاونة
هذه الآلات التي يصح عليها القرب والبعد لانا نقول العين ان لم يكن فيها قوة باصرة

لم يكن القرب والبعد بالنسبة الى الرائي بل بالنسبة الى غيره فيكون ذلك مثل حضور المرئي عند زيد
فانه لا يكفي ذلك في حصول الابصار لعمرو والجواب ان النفس وان كانت هي المدركة للمحسوسات
لكن ادراكها لها موقوف على شرائط منها كون الآلة سليمة والمحسوس حاضرا عند الآلة
على نسبة مخصوصة واذا كان ادراكها للمبصرات موقوفا على حضورها عند هذه الآلات لاجرم تختلف
الحال بالغيبة والحضور والبعد والقرب اقول التحقيق ان النفس ذات نشآت ثلث عقلية
وخيالية وحسية ولها اتحاد بالعقل والخيال والحس فالنفس عند ادراكها للمحسوسات تصير عين
الحواس والحس آلة وضعية تأثرها بمشاركة الوضع فعند الاحساس يحصل امران تأثر الحاسة
وادراك النفس والحاجة الى الحضور الوضعي انما يكون من حيث التأثر الحسي وهو الانفعال لا من حيث
التأثر الادراكي النفساني وهو حصول الصورة واحتجوا ايضا على ان التخيل بقوة جسمانية بحجج
ثلث اوليها وهي اقوى الادلة المذكورة في هذا الباب انا اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين متساويين
لكل منهما جهة معينة فلا شك في تميز كل من المربعين الطرفين عن الآخر في الخيال فذلك
الامتياز اما لذاتيهما او لوازم ذاتيهما او لامر غير لازم والقسمان الاولان باطلان لان المربعين
الطرفين متساويان في الماهية واما القسم الثالث فغير اللازم المميز اما ان يتوقف حصوله
لاحدهما على فرض فارض واعتبار معتبر او لا يلزم والاول باطل اما اولا فلانا لا نحتاج في تخيل
احد المربعين يمينا والآخر شمالا الى فرض اختصاصه بعارض والا لكان يمكننا ان نتخيل
بالمربع الايمن ما لا يصير به المربع الايسر وذلك ظاهر الفساد واما ثانيا فلان العارض
لا يمكنه ان يخصصه بذلك العارض الا بعد امتيازه عن غيره فلو كان امتيازه عن غيره بسبب ذلك
العروض لزم الدور واما ان لا يتوقف ذلك الاختصاص على فرض فارض فيجب ان يكون

ذلك

ذلك بسبب الحامل وذلك اما ان يكون هو الحامل الاول اي المادة الخارجية او الحامل الثاني وهو
الذهن والاول باطل اما اولا فلانا كثيرا ما نتخيل ما ليس له في الخارج وجود مع انه لا يمكن
حصول النسبة الى العدم الصرف واما ثانيا فلانه لو كان محل المربعين الخياليين جسدا لم يكن
انتساب احدهما الى احد المربعين الخارجيين اولى من انتسابه الى الآخر فاذن هذا الامتياز بسبب
القابل الثاني وهو الذهن فان محل احد المربعين غير محل المربع الآخر وانا لا نمنع ان يختص احدهما
بعارض مميز دون الآخر وهذا لا يحصل الا اذا كان محل التخيلات جسما فان قيل اليس يمكن ان نعقل
مربعا كليا ونقرن به كونه يمينا او يسارا او نميز في العقل بين المربع الايمن والمربع الايسر
فنقول المربع الكلي امر يقرن به العقل حد التيامن والتياسر فيكون ذلك بفرضه حتى انه يمكن
من تغيير ذلك الفرض واما في التخيل فاما الامتياز غير حاصل بالفرض لان المربع المعين الذي على اليمين
لا يمكننا ان نفرض عارضا حتى يتغير هو في نفسه في الخيال مربعا الى اليسار فظهر الفرق وثانيها ان الصور
الخيالية مع تساويها في النوع قد تتفاوت في المقدار فيكون البعض اصغر والبعض اكبر وذلك
التفاوت اما للماخوذ منه او للآخذ والاول باطل لانا قد نتخيل ما ليس بموجود في الخارج فتعين الثاني
وهو ان الصورة تارة ترتسم في جزء اكبر وتارة في جزء اصغر وثالثها انه ليس يمكن ان نتخيل السواد
والبياض في شبح خيالي واحد ويمكن ذلك في جزئين ولو كان ذلك الجزءان لا يتميزان
في الوضع لكان لا فرق بين المتعذر والممكن فاذن الجزءان متميزان في الوضع والجواب عن الحجة
الاولى بوجهين النقض والحل اما الاول فانا نتخيل الامور العظيمة فاذا انطبع في الروح الخيالي
من الصورة الخيالية ما يساويه فالذي يفضل عليه اما ان ينطبع في الروح الخيالي ولا ينطبع فان
لم ينطبع فيه فقد بطل قولهم ان التخيل لاجل هذا الانطباع فان انطبع فيه فقد انطبع فيه

مالساوية والقطع فيه بالفضل عليه ويكون محل المساوية ومحل الفضل عليه شيئا واحدا
مع انا نميز بين القدر المساوي والقدر الفاضل فهذا كله يدل على ان الصورتين الخياليتين
وان حصلتا في شيء واحد فانه يمكننا ان نميز بينهما واذا كان كذلك فلا يلزم من حصول صورتي
المربعين الطرفين في النفس ان لا يميز في الخيال احدهما عن الآخر وعلى الجملة فالانسان
ربما طاف العالم وشاهد البلدان ويكون مع ذلك حافظا للمحسوسات فان كان صورة
كل من تلك الامور في جزء من الدماغ متميزا عن الجزء الذي لم يرتسم فيه صورة الشيء الآخر
فمن المعلوم ان القدر القليل منه لا يفي بذلك وان لم يجب ان يكون لكل صورة خيالية
محل على حدة بل يجوز ان يكون في محل واحد صور كثيرة ومع ذلك يكون البعض متميزا عن البعض
فح لا يلزم من ارتسام جميع الصور في النفس ان لا يتميز بعضها عن البعض واما وجه الحل فهو ان تلك
الصور ليست مما كانت النفس قابلة لها بل النفس فاعلة لها وهوية كل من المربعين بامر لازم
لهوية المجهولة للنفس وليست هوية المربع الخيالي كهوية المربع الخارجي حتى يكون لها مادة جسمانية
قابلة للتشكلات المختلفة لاجل اسباب خارجية بل هي امر بسيط صوري لا مادة له وانما المخصص لهويته
من جهة الفاعل المتخيل حتى ان الوهم اذا توهم القسمة والانفكاك في مقدار موجود في الوهم
الى قسمين لم يلزم منه وجود مادة مشتركة بين ذلك المقدار وبين ذينك القسمين كما يلزم
في التقسيم الخارجي لان ذينك القسمين يحصلان بمجرد انشاء الوهم من غير ان يكونا من سنخ
ذلك المقدار الاول فجميع ما يتصوره الخيال او الوهم يتوسط ويوجد في الذهن من قبيل
الانشاء والابداع من الجهات الفاعلية دون التكوين والتخليق من الجهات القابلية وهي
كصدور الافلاك عن المبادي العالية من حيث ان منشأ صدورها ومخصصها تصورات تلك

المبادي والفرق ان تصورات المبادي من لوازم ذاتها وغير مأخوذة من سبب خارجي واما هيهنا
فليس كذلك بل للمحسوسات الخارجية اثر في انشاء هذه الصورة في عالم الخيال بالاعداد والتخصيص
فنقول اذا ادرك الحس صورا خارجية كمربعين متجاورين على نسبة مخصوصة مثلا في الخارج وذلك
الشكل حصولا يكون موجودا في الخارج الا بعوارض مفارقة خارجية مادية زايدة على هوية المربع
جعلا ووجودا لكونه موجودا في مادة قابلة للانقسام فللخيال ان يفعل بازائها صورا امثالها او
مخالفة لها جعلا ووجودا لكونه واحدا بسيطا وان كان على الوجه المعهود من الخارج في الجهات
والاوضاع ولا يلزم من ذلك ان يكون للخيال ذا جهة ووضع اذ صورة الجهة والوضع لا يلزم
ان يكون ذات وضع وجهة فاذا تقرر هذا فنقول قول المعترض ان تخصص هذا المربع الخيالي
ليس بفرض فارض واعتبار معتبر قلنا لا نم بل تخصصه بمجرد اعتبار المعتبر وتصوره وجعله جعلا
بسيطا قوله والا لامكن ان يجعل المربع الايمن بعينه ليصير المربع الايمن الايسر قلنا تخصيص
الفاعل التام لتصور الذي لا مادة له ليس الا جعل هويته الصورية لا افادة صفة او عرض على مادة
وليس في المربع الخيالي الا صورة المربع الخاص بعينه الحاصل من الجاعل النفساني جعلا بسيطا وتخيله
اذا ارادت النفس ان يجعل هذا المربع الخيالي مربعا آخر او هذا المقدار مقدارا آخر او اراد تقسيم
مقدار بعينه الى قسمين لا يمكن لها ذلك اذ ليس لتلك الامور تركيب من مادة قابلة وصورة
غيرها حتى يكون هناك مجعول ومجعول اليه بل كل واحد من تلك الامور صورة فقط بلا مادة
وتلك الصور عين تصور النفس ومشيتها وارادتها فاذا انقسم مقدار خيالي الى قسمين كان
ذلك في الحقيقة انشاء وهما ابتداء لا من شيء سواء عدم المقدار الاول اولا واذا عدم فلم يعدم الى
شيء ليلزم وجود مادة قابلة هناك ويحتاج الى مخصص من خارج كما هو شان الخارجيات

المادية واما الجواب عن الحجة الثانية وهي ان الصور الخيالية قد تتفاوت في المقدار مع اتحادها في
النوع فنقول هذا التفاوت ليس للمأخوذ منه ولا للآخذ بان يكون مادة قابلة لها بل من اصل المأخوذ
بفعل الآخذ والمنشأ دون قبوله وانفعاله واما عن الحجة الثالثة فنقول انا لا ننكر تغاير الاشباح وتعدد
مقاديرها وحصولها في الاشارة الخيالية لكن لا يلزم من ذلك كون النفس جوهرا ماديا او كونها
غير مدركة للجزئيات والخياليات واعلم ان الامتياز في الاشارة الخيالية لا يوجب كون الصور المقدارية
الموجودة في عالم الخيال والمثال ذوات اوضاع حسية موجودة في جهة من جهات هذا العالم المادي المتخيل
المتجددة حتى يلزم المنافاة بين تجرد النفس والقول بالصور المقدارية والاشباح المثالية وسيأتي
تحقيق هذه المسألة في مباحث المعاد وحشر الاجساد واحتجوا على ان الوهم قوة جسمانية بانه
لما ثبت كون الخيال جسمانيا وجب ان يكون الوهم الذي لا يدرك الا ما يكون متعلقا بالصورة الخيالية جسمانيا
كذلك وتوضيحه ان مدرك الوهم اما ان يكون الصداقة المطلقة او صداقة هذا الشخص اما الاول فباطل
لانه امر كلي ادراكه بالعقل وكلامنا في الادراكات الجزئية فبقي الثاني لكن المدرك لصداقة هذا الشخص
وجب ان يكون مدركا لهذا الشخص لان ادراك المركب او التصديق بثبوت احدهما للآخر لا يمكن الا
بتصور الطرفين فاذن الوهم مدرك لهذه الصورة الشخصية لكن قد ثبت ان مدرك الصورة
الجزئية قوة جسمانية فالوهم اذا جسماني والجواب عن هذه الحجة انا قد بينا ان مدرك
الصور الخيالية الجزئية قوة غير مادية ولا مادية فالوهم اولى بكونه غير مادي والتحقيق ان وجود
الوهم لوجود مدركاته امر غير مستقل الذات والهوية ونسبته مدركاته الى مدركات العقل نسبة
الحصة من النوع الى الطبيعة الكلية النوعية فان الحصة طبيعة مقيدة بقيد شخصي على ان يكون التقييد
خارجا عنها والاضافة اليه داخلة فيها على انها اضافة لا على انها مضاف اليه وعلى انها

نسبة وتقييد لا على انها ضميمة وقيد فالعداوة المطلقة مدركها العقل الخالص والعداوة المنسوبة
الى الصورة الشخصية مدركها العقل المتعلق بالخيال والعداوة المنضمة الى الصورة الشخصية مدركها العقل
المشوب بالخيال فالعقل الخالص مجرد عن الكونين ذاتا وفعلا والوهم مجرد عن هذا العالم ذاتا
لا تعلقا وعن الصورة الخيالية ذاتا لا تعلقا والخيال مجرد عن هذا العالم ذاتا لا تعلقا ونسبة الارادة
الى القوة الاجماعية الى الشهوة الحيوانية في باب التحريك كنسبة الوهم الى الخيال في باب الادراك
وكل واحدة منهما عندنا قوة مجردة عن المادة لكن لم نجد في كلام احد ما يدل على ان المحركة
الشوقية جسمانية والتي لا خلاف لاحد ولا شبهة في كونها جسمانية هي المحركة الفاعلة القريبة
لا الباعثة وهي المسماة بالقدرة لانها عبارة عن قوة قائمة بالاعصاب والعضلات المميلة
لها بالتقبض والبسط والجذب والدفع وكذا حكم الطبيعة المحركة للاجسام البسيطة والمركبة بالمباشرة
بحركاتها الطبيعية والقسرية والنفسانية لان القسرية راجعة الى الطبيعة والنفسانية ايضا لا يمكن الا باستخدام
الطبيعة والله ولي الجود والحكمة

فصل

في تحديد مذاهب القدماء في امر النفس وذكر ما
الشيخ في الشفاء ونقضها ونحن نحمل كلامهم على الرموز ونأولها تأويلات حسنة بقدر ما يمكن
ان شاء الله قال قد اختلف اوائلهم في ذلك لاختلاف المسالك اليه فمنهم من سلك اليه من جهة العلم بالنفس
من جهة الحركة ومنهم من سلك اليه من جهة الادراك ومنهم من جمع المسلكين ومنهم من سلك
طريق الحيوة غير مفصلة فمن سلك منهم طريق الحركة فقد كان يتخيل عنده ان التحريك لا يصدر
الا عن متحرك وان المحرك الاول يكون لا محالة متحركا بذاته وكانت النفس محركة اولية لها
تتراقى التحريك من الاعضاء بالعضل والاعصاب فجعل النفس متحركة بذاتها وجعل لذلك
جوهرا غير مائت معتقدا ان ما يتحرك لذاته لا يجوز ان يموت قال ولذلك جعلها بعضهم

السماویة لم یتفقوا بل فیه دوام حرکتها فمنهم من منع ان یکون النفس جسما
فجعلها جوهرا غیر جسم محرکا لذاته ومنهم من جعلها جسما وطلب الجسم المتحرک لذاته ومنهم
من جعلها ما کان من الاجرام التی لا تتجزی لکرّیتها وسهل دوام حرکته وزعم ان الحیوان یتنشق
ذلک بالتنفس وان النفس غذاء النفس یسبق النفس بها حال بل ما یخرج من ذلک التنفس من الهباء التی هی
عند الاجرام التی لا تتجزی التی هی المبادی وانها متحرکة بذاتها کما نری من حرکة الهباء دائما
فی الجو لذلک صلحت لان تحرک غیرها ومنهم من قال انها لیست هی النفس بل ان محرکها
هو النفس وهی فیها وتدخل البدن بدخولها ومنهم من جعل النفس نارا ورای ان النار دائم
الحرکة واما من سلک طریق الادراک فمنهم من رای ان الشیء انما یدرک ما سواه لانه
متقدم علیه ومبدا له فوجب ان یکون النفس مبدا فجعلها من الجنس الذی کان یراه مبدأ
اما نارا او هواء او ارضا او ماء ومال بعضهم الی القول بالماء لشدة رطوبة النطفة التی هی
مبدا التکون وبعضهم جعلها جسما بخاریا اذ کان یری البخار مبدا الاشیاء وکل هولاء کان یقول
ان النفس انما تعرف الاشیاء کلها لانها من جوهر المبدا لجمیعها وکذلک من رای
ان المبادی هی الاعداد جعل النفس عددا ومنهم من رای ان الشیء انما یدرک ما هو شبیهه
وان المدرک بالفعل شبیه للمدرک بالفعل فجعل النفس مرکبا من الاشیاء التی یراها
عناصر وهذا هو قول انباذقلس فانه جعل النفس مرکبة من العناصر الاربعة ومن الغلبة
والمحبة وقال انما یدرک النفس کل شیء بشبیهه فیها واما الذین جمعوا الامرین
فکالذین قالوا ان النفس عدد لانها مدرکة وهی محرکة لذاتها لانها محرکة اولیة
واما الذین اعتبروا امر الحیوة غیر ملخص فمنهم من قال ان النفس حرارة غریزیة لان الحیوة

تحرک لذاته فهو عدد

بها ومنهم من قال بل برودة وان النفس مشتق من النفس والنفس هو الشیء المبرد ولهذا
ما یبرد بالاستنشاق لیحفظ جوهر النفس ومنهم من قال بل النفس هو الدم لانه اذا سفح الدم بطلت
الحیوة ومنهم من قال بل النفس مزاج لان المزاج ما دام ثابتا لم یتغیر صحة الحیوة ومنهم من قال بل النفس
تالیف ونسبة بین العناصر وذلک لانا نعلم ان تالیفا یحتاج الیه حتی یکون من العناصر حیوان
ولان النفس تالیف فلذلک یمیل الی المولفات من النغم والارایح والطعوم ویلتذ بها ومنهم
من ظن ان النفس هو الله تعالی عما یقول الظالمون علوا کبیرا وانه یکون فی کل شیء طبعا وفی
شیء نفسا وفی شیء عقلا سبحانه وتعالی عما یشرکون قال وهذه هی المذاهب المنسوبة الی القدماء الاقدمین
فی امر النفس وکلها باطلة ثم شرع فی نقض ما قالوه وابطالها وترجیحها اقول نقض ظواهر
هذه الاقوال وابطالها فی غایة السهولة بعد ان ثبت ان النفس جوهر مفارق الذات عن
الاجسام وکل من له ادنی بضاعة فی الحکمة یعلم ان النفس جوهر شریف لیس من نوع الاجسام
الدنیة کالنار والهواء والماء والارض ولا من باب النغم والتالیفات کیف مذهب اعاظم الحکماء
السابقین کانباذقلس وغیره وان یحملوا ما یعلمه من له ادنی معرفة فی علم النفس واحوالها
فاذن التاویل والتعدیل لکلامهم اولی من النقض والجرح فنقول ومن الله الاستعانة اما قولهم
ان النفس متحرکة لکونها محرکة اولیة فکلام صحیح مبرهن علیه ولا یلزم منه کون النفس جرما
من الاجرام اما حرکتها فی ذاتها الجوهریة فقد ثبت بیانها بالبرهان وتقدم ذکرها تصریحا
وتلمیحا من ان لها تطورات جوهریة وتحولات ذاتیة من حد الحساس الی حد التخیل فتارة
تتحد بالحس وذلک شاو ابل حدوثها وتکونها وطورا تبلغ الی حد التخیل فتتحد بالخیال واذا
بلغ الی مقام تحضر عندها المعقولات مشاهدة تصیر عقلا مفارقا مبری الذات عن الاجسام

یحسب فیکون فی شیء

والجرمیات وما احق القول بان النفس عند کونها صورة الطفل بل الجنین الی کونها عقلا بالفعل متحدة
بالمعقولات مجاورة للملأ الاعلی عند المقربین جوهر واحد بلا تفاوت فی ذاته انما التفاوت فی احوالها
واطوارها اللاحقة حتی ان النفس الناطقة والصبیان ونفوس الانبیاء علیهم السلام متحدة بالحقیقة
والماهیة وانما الاختلاف فی الفضائل بانها بنعمائها خارجة بعضها من باب السلوب والاضافات
وبعضها من باب الانفعالات وبعضها من باب الکیفیات فاذا کان کذلک کان فضیلة افراد ان
بعضها علی بعض لشیء خارج عن الانسانیة فاذن الفضیلة بالذات لذلک الشیء لا للانسان فاذا
قیل النبی علیه السلام اشرف افراد الانسان کان معناه ان شیئا خارجا من حقیقته وحقیقة امته
کالعلم والقدرة هو اشرف منهم فلا فضیلة له فی ذاته بما انه من حیث صورته ومهیته علی سائر الافراد
وهذا قبیح فاسد عندنا فان جوهر نفس النبی صلی الله علیه بحسب هویته التامة اشرف جواهر النفوس الادمیة
واشدها قوة وکمالا واوفرها نورا واقواها تجوهرا وذاتا وهویة بل ذاته بذاته بحیث بلغت الی غایة
مرتبة کل نفس وعقل کما قال لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب ولا نبی مرسل
وان کان مماثلا لها فی المهیة الانسانیة من حیث وجوده الطبیعی البشری کما فی قوله تعالی
انما انا بشر مثلکم فظهر ان للنفس تطورات وشئون ذاتیة واستکمالات جوهریة وهی دائمة
التحول من حال الی حال ومن راجع الی ذاته یجد ان له فی کل وقت شانا من الشئون
المتجددة واما قولهم ان المحرک الاول یکون لا محالة محرکا بذاته فهو ایضا صحیح لان مرادهم
من المحرک الاول هو الفاعل المباشر للتحریک وهو اما الطبیعة او النفس فیما له النفس وقد مر
بیان هذا المطلب فی مباحث القوة ومباحث الحرکة ای بیان ان العلة القریبة
للحرکة الطبیعیة الارضیة کالکمیة والکیفیة والاینیة والوضعیة لا بد ان یکون جوهرا متبدل

الهویة والوجود وان کانت ثابتة المهیة والمراد من الحرکة الطبیعیة فی قولنا هذا ما یشمل الحرکة
النفسانیة الوضعیة التی فی الافلاک لانها ایضا صادرة من طبیعة الفلک التی هی نفسه باعتبار
ان لها الادراک والارادة والحرکة النفسانیة الکمیة التی فی النبات والحیوان لان هذه الحرکات
طبیعیة بوجه ونفسانیة ایضا وبالجملة فما من حرکة ذاتیة الا ومباشرها طبیعة ساریة فی الجسم
وهذه الطبیعة قد ثبت تجددها وتبدلها بحسب الهویة الوجودیة کما علمت بالبرهان ولا ینفک جسم
طبیعی من هذا الجوهر الا ان هذا الجوهر فی الافلاک والحیوان والنبات لا ینفک عن النفس بمعنی ان
النفس کمال هذا الجوهر وتمامه لا ان الطبیعة فی ماله نفس له وجود والنفس فیه جوهر اخر له
وجود اخر حتی یکون فی شخص واحد جوهران متباینان فی الوجود احدهما طبیعة والاخر
نفس فان ذلک ممتنع جدا بل کل شخص طبیعی له ذات واحدة وصورة واحدة وهی
وجوده وبها هویته وشخصیته من حیث کونها مبدا الحرکات والانفعالات المادیة طبیعة ومن حیث
ادراکها وتدبیرها نفس والنفس قد علمت فی الفصل ان النفس التی فینا هی بعینها مبدا الحس
والحرکة والتخیل والوهم والتعقل کل ذلک بالبرهان فقد ثبت وتحقق حقیة کلام الاقدمین
ان المحرک الاول للحرکات الذاتیة امر متحرک لذاته یعنی بهویته ووجوده وان النفس هی المحرکة
الاولیة فیما له النفس المباشر فی التحریک من الاعضاء بالفعل والانتصاب وذلک من حیث کونها
عین الطبیعة المتجددة الهویة لذاتها ومطابقته مع الحرکات والانتقالات حتی العقریة والانفعالیة
والارادیة لما مر ان مرجعها الی الطبیعة والنفس واما قولهم ان ما یتحرک لذاته فهو لا یموت
فکلام حق لان مرادهم منه ان ما ینبعث حرکته من ذاته ومقوم صورته لا من غیره کالاجسام
بالاجسام بالاجرام بانیه لان مبدا حرکاتها امر خارج عن حقیقتها غیر الجسم بالمعنی الذی

هو مادة وكل ما ينبعث الحركة من ذاته بذاته فهو لامحة متوجه الى الكمال الذاتي الجوهري وكل ما يتوجه
نحو الكمال بحسب الفطرة الاولى فهو لا يموت بل ينتقل من نشأة الى نشأة اخرى ومن دار الى
دار اعلى والحركة المنبعثة عن الذات ليست الا النفسانية واما هذه الحركات الطبيعية التي للبسائط
العنصرية من مكان الى مكان فليست منبعثة عن ذات المتحرك اذ شرط انبعاثها عن الطبيعة
خروجها عن ايجازها الطبيعية فهي بسبب امر خارج عن ذات المتحرك واما حركات المركبات
المعدنية والنباتية فهي ايضا مفتقرة في انبعاثها الى امور خارجة كحرارة طابخة او برودة جامدة او رطوبة
مسهلة لقبول الاشكال والتحولات وغير ذلك واما الحركة الذاتية التي في الطبيعة فهي وان كانت
منبعثة عن الذات لكن الطبايع العنصرية البسيطة لتضادها متفاسدة غير باقية بالعدد واما
جواهر النفوس الحيوانية طبايع الاجسام الفلكية التي هي عين نفوسها فهي حية بحيوة ذاتية لانها
دائمة التشوق الى منزل البقاء وحركتها الى الكمال امر ذاتي لها وتلك النفوس ان كانت
عقلية كالنفوس الفلكية والكاملين في العلم من النفوس الانسانية فلها حشر الى الله تعالى ودار
المعارفات العقلية وان لم يكن عقلية بل وهمية او خيالية فلها ايضا حشر الى عالم النفوس
على طبقاتها في الشرف والدنو والسعادة والشقاوة فان الشقاوة في المعاد ينافي الاكمال في الوجود
النفساني بحسب الجزيرة الشيطانية او الشهوة البهيمية او الغلبة السبعية فانها كمالات لساير النفوس
ورذايل للنفس الانسانية واما من جعل النفس حيا اراد بالنفس النفس الخيالية الحيوانية
ولم يرد بالجسم هذه الاجسام الطبيعية الواقعة تحت الحركات والانفعالات بل شبحا برزخيا
صوريا اخرويا له اعضاء حيوانية وتلك النفس صورة حيوانية حية بذاتها ليست حيوتها
بامر عارض عليها كهذه الاجسام وبوساطتها يتصرف النفس الناطقة في هذا البدن الطبيعي

حيث يكون النفس متصلة [illegible] بالجوارح والاعضاء [illegible] في المنام

ويدرك الجزئيات والحسيات كما اتفق عليه جميع السلاك والمكاشفين وذلك الجسم
هو الصورة التي يرى الانسان في المنام يدرك ادراكات جزئية ويعمل اعمالا حيوانية فيسمع
باذنه ويرى بعينه ويشم بانفه ويذوق بلسانه ويلمس ببشرته ويبطش بيده ويمشي برجله وهذه
كلها اعضاء روحانية غير هذه الاعضاء الطبيعية واما قول من قال انها من الاجسام التي لا تجزي
فلراد بها الاجسام المثالية التي لا مادة وقد مر بيان انها لا تقبل القسمة الوهمية فضلا عن
الخارجية اذ لا مادة لها تقسمها بالوهم يرجع الى ايجاد الوهم فردين آخرين منها ابتداء
لا بحيل جسم جسمين وكذا وصل الجسمين الخياليين جسما واحدا عبارة عن ايجاد جسم آخر من
كتم العدم واما نسبة الكروية الى النفس فلانها ابسط الاشكال ولهذا كانت الافلاك كرية
فالنفس اذا تصورت وتشكلت ووقعت في عالم الطبيعة كانت كرة كالافلاك لكونها
اسهل حركة كما قالوا اذ بالحركة يخرج كمالات النفوس من القوة الى الفعل ثم التركيب الاتحادي
بين النفس والبدن ما ثبت عندنا كما ذهب اليه بعض المتأخرين فاتصاف النفس
بصفات الجسم بالمعنى الذي هو جنس متحقق لكونها حد اصله وتمام ذاته وان لم يتصف بما هو
مادة وهي صورة ومعلوم ان اعتبار الجنس والفصل غير اعتبار المادة والصورة وفي اعتبار الاول
كما يتصف الاجسام بصفات النفوس كذا يتصف النفوس بصفات الاجسام ولذلك نسبوا
الى الفلاسفة بانها كانت جالس يحول النفس الفلكية كرة من هذا القبيل واما قولهم ان الحيوان
يتنفس النفس بالنفس فالمراد ان في الحيوان روحا بخاريا من قبيل الاجسام الفلكية في
الصفاء واللطافة وهو خليفة النفس في البدن الطبيعي وبالنفس يعني اعتداله وتغذيه
بالهواء المعتدل جوهره ولما كان هذا الجوهر حاملا لقوة الحس والحركة النفسانية ومعاضدا

من النفس على الدوام في هذا البدن الطبيعي فاطلقوا عليها اسم النفس وقد ذكر الشيخ
في بعض رسايله بلغة بهذه العبارة روح بخاري راجان گويند ونفس ناطقه را روان
واما من قال انها ليست هي النفس بل ان محركها هو النفس وهي فيها ويدخل البدن بدخولها
فكلام حق لا غبار عليه ويرجع الى ما اولنا الكلام السابق اليه فهو اتفاق من غير تناقض واما
من قال ان النفس نار وان هذه النار دائمة الحركة فلم يرد بها هذه النار الاسطقسية بل
في الوجود نار اخرى هي حرارة جوهرية متصرفة في الاجسام بالاحالة والتحليل وهي الطبيعة
وفوقها نار النفس الامارة بالشهوة والغضب التي تطلع على الافئدة كما اشير اليها
في الكتاب الالهي واذا كسرت سورتها بفعل الطاعات والرياضات صارت النار نورا
والنفس الامارة مطمئنة واما السالكون مسالك الادراك فزعمهم ان الشيء انما يدرك
ما سواه لانه متقدم عليه في غاية القوة والاستقامة فان المعلوم بالذات هو الصورة الحاضرة
عند المدرك وقد علمت ان ادراك الشيء هو وجوده للمدرك ووجود الشيء لا يكون الا
بعلاقة ذاتية بينهما وليست العلاقة الذاتية الا العلية والمعلولية ولكن نسبة الصورة المدركة
الى الذات العالمة نسبة المجعول الى الجاعل لا نسبة الحلول والانطباع كما علمت ذلك في مباحث
الوجود الذهني وفي مباحث الابصار وغيرها واما جعل بعضهم النفس من الجنس الذي كان يراه
المبدأ اما نارا او هواء او ارضا او ماء فلعله اراد من المبدأ القريب لتدبير الاجسام و
تصريفها فمن جعلها نارا اراد بها ما مر ذكره ومن جعلها هواء فلعله اراد به الشوق والمحبة
فان النفس عين المحبة ثم التعبير عن المبدأ الاول بالعشق مما شاع في كلام العرفاء وللمتناسبين
فيما يقولون مذاهب ومن جعلها ماء فاراد به عين ماء الحيوة الذي به حيوة كل شيء ذي نفس كما قال
يونانيون

ومن الماء كل شيء حي والنفس حيوة الجسم كما ان العقل حيوة النفس ولهذا عبر بعض الاوائل عن العقل
الكل بالعنصر الاول وجعله ماء وربما كان المراد بالعنصر الاول الوجود الفائض منه تعالى على الموجودات
كلها على الترتيب ومن سماها ارضا فلكونها في ذاتها قابلة للعلوم والصور الادراكية الفائضة
عليها من سماء العقل فالنفس القابلة للصور العلمية ارض الحقايق في مرتبة كونها عقلا هيولانيا
فيفاض عليها المعارف العلمية النازلة من سماوات العقول الفعالة كما ينزل الامطار التي يحيا بها
الارض بعد موتها وقد ورد في الحديث ان القلوب يحيى بالعلم كما يحيى الارض بوابل السماء
ومن رأى ان المبادي هي الاعداد وجعل النفس عددا اراد من العدد كما اراد اصحاب فيثاغورس
وتأويل كلامهم ان المبدأ الاول واحد حقيقي وهو مبدأ الاشياء كما ان الواحد العددي مبدأ الاعداد
لكن بالمبدئية والثانوية والثالثية والعشرية في هذه الاعداد الجسمانية الكمية ليست ذاتية
لهذه الوحدات فكل ما صار اول يمكن له ان يصير ثانيا والثاني منها يجوز ان يكون اولا وثالثا
المبدأ الاول الحق مبدئيته واوليته عين ذاته وكذا ثانوية العقل الاول عين ذاته لا يتبدل
وكذا مرتبة النفوس بعد مرتبة العقول فاطلاق العدد على المبادي العقلية والنفسية من جهة ترتيبها
في الوجود ترتيبا لا يمكن تبدله فالعددية فيها ذاتية وفي غيرها عرضية فهي الاعداد بالحقيقة كما ان الواحد
والاولية ذاتية للحق الاول وفيما سواه اضافية فهو الواحد الحق وما سواه زوج تركيبي واما
من رأى منهم ان الشيء انما يدرك شبيهه وان المدرك بالفعل شبيه بالمدرك فهو قول صواب
وقد حررنا في هذا الكتاب ان المدرك دائما من جنس المدرك فاللمس يدرك الملموسات
وهو من جنسه وكذا الذوق يدرك المذوقات وهو من جنسه والنور البصري يدرك المبصرات
والخيال يدرك المتخيلات والوهم يدرك الوهميات والعقل المعقولات وبالجملة

[illegible] النفس [illegible] العقل الاول [illegible] الثاني [illegible] الثالث [illegible]

كل قوة ادراكية اذا تصورت بصورة المدرك يخرج ذاته من القوة الى الفعل والاشبه في ان القوة القريبة
والاستعداد القريب من الشيء من جنس صورة ذلك الشيء وفعليته ثم انك قد علمت بالبرهان
القطعي اتحاد العقل بالمعقولات والحس بالمحسوسات والاتحاد اشد من الشبه وعلمت ان النفس
اذا صارت عقلا تصير كل الاشياء وهي ايضا الآن تتحد بكل من الاشياء التي تستحضرها في ذاتها
اعني صور تلك الاشياء لا اعيانها الخارجة عنها ولا يلزم من ذلك تركب النفس من تلك الامور
الخارجية ولا من صورها ايضا بل كلما صارت النفس اكمل صارت اكثر جمعا للاشياء اذ هي بسيطة
اذ البسيط الحقيقي كل الاشياء كما مر برهانه واما قول الجاعلين من الامرين الادراك والحركة فاذا
صح تاويل الكلام في كل واحد منهما صح في المجموع واما المعتبرون امر الحيوة في سلوك معرفة النفس
فمن قال ان النفس حرارة غريزية فالحار الغريزي قد ثبت انها جوهر سماوي منبعث في البدن
عن النفس وتفعل النفس به افعال الطبيعة والنباتية والحيوانية وهذا الجوهر الحار هو الروح الحيواني
وهو عندنا بسيط غير مركب من الاخلاط وقد مر انه خليفة النفس ومتصل بها ومن قال انها
برودة فلعله تجوز بها عن كيفية حالها وعلمها اليقيني وراحة البدن بها وسلامته عن الافات
ما دامت النفس حافظة للمزاج واما من قال انها الدم فالدم لكونه مركب الروح البخاري وهو يجري
في كل البدن ومتوسط لنشر الحيوة في الاعضاء فاطلق اسم النفس عليه اما من باب الاشتراك
او التجوز واطلاق النفس على الدم شايع في لغة العرب واما من قال ان النفس تالف اراد
المؤلف بالكسر لانها تولف بين عناصر البدن واجزائها على نسبة دقيقة فيها اعتدال الجمع
او اراد به المؤلف بالفتح لان جوهرها مؤلف من معان وصفات على نسبة معنوية شريفة نورية
ينشأ منها النسبة الاعتدالية المزاجية في البدن وهذه كانها ظل لها وحكاية عنها فان جميع

الموجود في العالم الادنى الطبيعي من الصور واشكالها واحوالها توجد نظايرها في العالم الاعلى على
وجه اشرف واعلى واما قول من قال انها هو الاله فلعله اراد به الفناء في التوحيد الذي
نقل عن اكابر الصوفية لا المعنى الذي ادعاه الفراعنة والملاحدة تعالى عما يقوله الملحدون واما
من قال انه تعالى في كل شيء بحسبه ويكون في شيء طبعا وفي شيء نفسا وفي شيء عقلا فلعله
صحح كلامه حذرا عن سوء الادب لكني اقول النفس الانسانية في شيء طبع وفي شيء حس
وفي شيء خيال وفي شيء عقل فهي الجوهر العاقل المتخيل السميع البصير الشام الذايق اللامس الغاذي
النامي المولد وهي مع ذلك جوهر بسيط غير منقسم جعلها الله مثالا له ذاتا وصفة وخليفة له في هذا
العالم ثم في العالم الاعلى وجعل معرفتها سببا لمعرفته تعالى فهذا ما تيسر لنا في تاويل رموزهم
واظهار كنوزهم ثم ان في ما ذكره الشيخ في مناقضة كلامهم لبعض مناقشات وابحاث
نريد ان نشير اليها الاول في قوله اما الذين تعلقوا بالحركة فاول ما يلزمهم من المحال انهم نسبوا
السكون الى النفس فان كان تحركها علة للتحريك فلم تخل لتسكينها اما ان يصدر عنها وهي متحركة
بحالها فيكون نسبة تحركها بذاتها الى التحريك والتسكين واحدة الى اخره فانا نقول التحريك
البدني الذي ينسب لتحريك النفس ليس المراد به هذا التحريك المكاني الارادي الذي ينبعث من النفس بحسب
دواع خارجية وامور لاحقة واسباب متعددة للحركة الارادية من مكان الى مكان جلبا للنفع
او الملائم ودفعا للضار او المولم انما المراد بذلك التحريك ما يقع به حركات الاستحالية
الطبيعية التي يقع بها التغذية والتنمية والنضج والاحالة وغيرها مما لا يخلو بدن الحيوان عنها
لان هي حركة الحيوة ويقابلها سكون الموت عند انقطاع تعلق النفس عن البدن فهذا علة
النفس لهذه الحركة اللازمة الحيوانية ذاتية واما فاعليتها للحركات الارادية فهي امر عرضي منوط بكثير

الاسباب الخارجة ونسبة هذه الى تلك كنسبة الكتابة الى تصوير الاعضاء وكنسبة طبخ الطعام
في القدر الى هضم الغذاء في المعدة وبالجملة هذا التحريك لازم لا ينقطع من النفس ما دام البدن
حيا ولا ينتهي الى التسكين ما دامت النفس نفسا والبدن بدنا والثاني في قوله فقد عرف بما سلف
انه لا متحرك الا من محرك وانه ليس شيء متحركا من ذاته اقول حق ان كل متحرك يحتاج الى محرك
غيره لكن قد مر ان كل ما يتحرك في مقولة من المقولات الاربع العرضية يحتاج الى محرك يفيد لها الحركة
وكل ما يتحرك في مقولة الجوهر كالطبيعة المتجددة الوجود فيحتاج الى جاعل يجعلها متحركا وقد مر الفرق
بين عوارض الوجود وعوارض المهية وكذا بين اختلاف المعنيين في الخارج كما في القوة والفعل وبين
اختلافهما بحسب التحليل الذهني كما في الوجود والمهية والحركة في ما يتحرك لذاته هي نحو وجوده
والمحتاج في الوجود الى الجاعل يحتاج الى جاعل يفيد ذاته لا الى جاعل يصفه بالوجود اذ الوجود
ليس وصفا زايدا على المهية خارجا بل ذهنا وعلى اي الوجهين فحاجة كل متحرك الى محرك غيره
ثابت وكذا انتهاء المتحركات الى محرك غير متحرك الثالث في ان قوله هذه الحركة لا تخلو اما ان تكون
مكانية او كمية او كيفية الى غير ذلك الى اخره مدفوع بان هذه الحركة خارجة عن الاقسام المذكورة
لانها حركة جوهرية اشتدادية ولم يقم برهان في نفي الاشتداد الجوهري وما ذكره الشيخ في ابطاله قد مر
بيان ضعفه ووهنه الرابع ان قوله واما الحركة على سبيل الاستحالة فاما ان تكون حركة عن كونها نفسا
فيكون اذا تحركت لا تكون نفسا واما حركة في عرض من الاعراض فاقول ذلك الى ان لا يكون تحركها
من نحو تحركها الى اخره اقول فيه ان الشيخ قد خلط في كل موضع اراد ابطال استحالته في الجوهر بين
الوجود والمهية وجعل الحركة الكونية عبارة عن خروج الشيء في كل آن الى مهية اخرى بالفعل
وليس الامر كذلك فان الاشد والاضعف وان كانا متباينين في النوعية لكن تباينهما

بالمهية عن ما كان الوجود حاصلا لها بالفعل واما عند الحركة الاشتدادية فلكل وجود حد شخصي
زماني له مهية واحدة لها في كل آن موهوم حد من الوجود بالقوة القريبة من الفعل كما مر بيانه
فالحركة في الاكوان الجوهرية مثلا لا يستلزم الا خروج المتحرك من كون حيواني الى كون حيواني آخر
لا خروج الحيوان من الحيوانية الى غيرها كالفلكية مثلا اذ كل ما يقبل الاشد والاضعف يجوز فيه الاشتداد
والتضعيف ومقولة الجوهر عندنا كمقولة الكيف في انه يقبلها فجاز لبعض انواعه المتعلقة بالمواد حركات
استحالية جوهرية فكما ان الاشتداد لا يخرج السواد الى غير السواد بل يخرجه من نوع منه الى نوع آخر
او من شخص فقط الى شخص آخر اما بالقوة كما في اوساط الحركة او بالفعل كما في انتهاء الحركة فكذلك
لا يخرج الجوهر الى مقولة اخرى ولا الى جنس آخر غير ما كان الا في حركات كثيرة تؤدي بالمتحرك الى
غير جنسه كالسواد في تضعفه حتى يخرج من جنسه الى غير جنسه وكالانسان في استكمالات نفسه حتى
يصير ملكا من الملائكة او في اعوجاجاته ونقصاناته حتى يصير شيطانا او بهيمة ثم ان النفسية
للنفس وان كانت اضافة وجودية لها الى البدن فلا يلزم من حركتها على الاطلاق لا كونها نفسا
واما ما ذكر ان حركة النفس اذا كانت في عرض من الاعراض يلزم ان لا يكون تحركها من نحو تحركها
فلاحد ان يقول انهم لم يدعوا الا ان المحرك للشيء المنفصل القابل للحركة لا بد وان يتحرك في ذاته
وذلك لا يستلزم ان يكون حركة المتحرك من نحو حركة المحرك ولم يدعه احد وفي كثير
من الاشياء التي تحرك شيئا بان يتحرك في الامر على خلاف ما ذكرنا كالمحركات السماوية
الصادرة من نفوسها في اجرامها وطبيعته وهي تابعة لحركاتها النفسانية الارادية كما صرح
به الشيخ في التعليقات وغيرها فاي محال يلزم في ان يكون تحريكات من النفس في البدن بالحركة
وغيرها وهي تابعة لحركاتها الوجودية او الارادية الخامس ان قوله ثم من المحال ما قالوه من ان الشيء

يجب ان يكون مبدا حتى يعلم ما وراه فانا نعلم وندرك بالنفس اشياء لنا مبادى لها آه اقول
فيه ان المراد من المعلوم هو الصورة الحاضرة عند المدرك القائمة به المحفوظة بحفظ اياها ولا شك ان النفس
مبدا فاعلى للصورة الموجودة فى ذاتها ومدركها واما الصور العقلية المدركة للنفس فان النفس فى الابتداء
عند كونها عقلا هيولانيا مبدا قابلى اياها واذا صارت متصلة بالعقل الفعال كانت فاعلة حافظة
اياها والشيخ قد ذكر فى كتاب المبدا والمعاد فى فصل ذكر فيه ان العقل الهيولانى بالقوة عالم علمى ان القوة
العقلية تجرد الصورة عن المادة فيكون حافظة وفاعلة للصور المعقولة وقابلة لها معا وقال
فى فصل آخر منه ان القوة العقلية تعمل فى المحسوس عملا تجعله معقولا **الباب الخامس** فى بيان
تجرد النفس الناطقة الانسانية تجردا تاما عقليا وكيفية حدوثها وفيه فصول **فصل**
فى ان النفس الناطقة ليست بجسم ولا مقدار ولا منطبعة فى مقدار وفيه حجج الاولى انها
ان تدرك الكليات والطبائع الكلية من حيث عمومها وكليتها والكلى بما هو كلى اى طبيعة عامة
لا يمكن ان يحل جسما ولا ان ينطبع فى طرف منقسم او غير منقسم منه اما انه لا يمكن ان يحل
فى طرف غير منقسم منه فلان النقطة يمتنع ان يكون محلا للصورة العقلية فلانها لا تخلو اما ان
يكون لها تميز عن الشىء الذى هى نهايته او لا يكون فان لم يكن امتنع حلول الصورة المعقولة
فيها دون المحل الذى هى طرفه بل كان النقطة طرف ذاتى له فكذلك انما يجوز ان يحل فيها
طرف شىء حال فى ذلك المقدار ويكون كما ان الحال يتقدر بذلك المقدار بالعرض فكذلك
تناهيه لطرفه يتناهى المحل بها بالعرض وان كان لها تميز عن ذلك المقدار فى الوجود فهو محال
والا لكانت النقطة منقسمة كما تبين فى موضعه وتحقيق هيهنا بان عدم التميز فى النقطة عن المحل
وان كان مسلما لكن لا نسلم انه لا يحل فيها الا نهاية ما يحل فى ذلك المقدار فان ما ذكرتم منقوض

بالالوان والاضواء الحاصلة فى السطوح دون الاعماق وكذا حال المماسة والملاقاة والجواب ان
السطح له اعتباران اعتبار انه نهاية الجسم واعتبار انه مقدار منقسم فى جهتين فقبوله الالوان والانوار
وغيرهما من جهة انه عبارة عن امتداد الجسم لا من جهة انه نهاية له والنهاية لا بد فى قابلية الشىء
ان يكون للقابل استعداد خاص او مزاج حتى يقبل كيفية او صفة وليس للنهاية بما هى نهاية شىء من ذلك
قوة او حالة استعدادية فى القابلية فلو كان للنقطة مثلا امكان ان يقبل صورة عقلية لكانت
دائمة القبول لها بالعدم تجدد حالة فيها فرضنا فكان المعقول حاصلا فيها ابدا اذ المبدا دائم الفيض
فلا يرى فى فيضه الا لعدم صلوح القابل والمفروض ان الصلوح والاستعداد حاصل لها من حيث ذاتها
فلزم من ذلك ان جميع الاجسام ذوات النقطة عاقلة ووجب ان يكون العاقل عنده صورة عاقلا
لوجود قابل العاقلية فيه والتالى باطل فالمقدم كذلك واما انه يمتنع ان يحل الصورة المعقولة من
الجسم شيئا منقسما فهو ان كل مقدار منقسم ابدا والحال فى المنقسم منقسم فيلزم ان يكون الصورة العقلية
منقسمة ابدا الا يقف الى حد ينتهى القسمة اليه وذلك محال لوجود احد ما انها لو انقسمت لكان
انقسامها الى جزئين متشابهين او جزئين مختلفين والاول محال اما اولا فلان كل واحد من
الجزئين يجب ان لا يكون مخالفا لوجه لكله لامتناع كون الكل مساويا لجزئه من جميع الوجوه
وتلك المخالفة ليست بحسب الحقيقة ولوازمها والا لم يكن انقسام الى جزئين متشابهين فاذن
المخالفة انما هى من العوارض اللاحقة المادية مثل المقدار والشكل فلا يكون الصورة المعقولة مجردة هف واما
ثانيا فلان ذلك الانقسام اما ان يكون شرطا لكون الصورة معقولة او لا يكون فعلى الاول
وجب ان يكون الجزءان مخالفين للكل لوجوب مباينة الكل للجزء واتصف فقبل ورود القسمة وجب
ان لا يكون معقولة لفقدان الشرط والصورة الذى هذا حاله يجب ان يكون منقسما وليس كل
الشى

معقول كذلك وان لم يكن ذلك الانقسام شرطا فيكون تلك الصورة العقلية عند فرض الانقسام
مغشاة بعوارض غريبة من جمع وتفريق ويكون فى الفعل من ذلك كفاية لمهية تلك الصورة فلان
جزء تلك المهية مساوية لكلها فى المهية ومحل الجزء جزء المحل فيكون كل الصورة ممكن الحلول فى بعض
محلها فيكون حلولها فى ذلك المحل عارضا غريبا والكلام فى الصورة المجردة هذا خلف فان قلت
اليست الصورة العقلية قد تنقسم الى اقسام متشابهة باضافة زوايد كلية مثل المعنى الجنسى كالحيوان
فانه ينقسم الى الحصص كحصة الانسان منه وحصة الفرس منه والحصتان غير مختلفين بالمهية فان حيوانية
الفرس بشرط التجريد عن الصاهلية مساوية لحيوانية الانسان بشرط التجريد عن الناطقية فى النوع والحقيقة
فقد وقع انقسام الكلى الى اقسام متشابهة مع ان تلك الاجزاء ليست ذوات المقادير
والاشكال الجزئية فيقال هذا غير ذلك وهذا جائز لانه بالحاق كلى بكلى بل هذا تركيب وذاك
تجزئة مثلا الحاق الناطق بالحيوان الذى هو حصة الانسان يجعله مخالفا للحيوان الذى هو حصة الفرس
وقسمة الكل الى الجزء يوجب تساويهما فلو كان اجزاء الصورة العقلية كافرادها وجزئياتها لزم
ان يكون كلية تلك الصورة مخالفة لكل واحد من اجزائها فلم يكن القسمة مقدارية والمفروض
انها مقدارية هف وبالجملة فانقسام الحيوان الى الانسان والفرس وغيرهما قسمة الكلى الى
الجزئيات وهى عبارة عن ضم قيود مخالفة الى المقسم والقسمة المفروضة فى الصورة العقلية
قسمة الكل الى الاجزاء وبينهما فرق ظاهر واما انه يمتنع انقسام هذه الصورة الى جزئين مختلفين فلذلك
لانها لو انقسمت الى اجزاء مختلفة الماهية لكانت تلك الاجزاء لا محالة هى الاجناس والفصول لكن
الاجزاء المفروضة فى الصورة العقلية بحسب الاجزاء التى يمكن فرضها فى الجسم غير متناهية
فيلزم ان يكون تلك الاجزاء المقومة التى هى الاجناس والفصول لتلك الصورة غير متناهية

وهو مح والحق فلان كل كثرة فان الواحد والمتناهى فيها موجود فلو كان هناك اجزاء غير متناهية لكان
لكل واحد منها ماهية بسيطة فلا يكون ذلك الجزء البسيط ممكن الانقسام الى جزئين مختلفى الماهية
والحال انا نقدر ان يكون تلك الصورة مركبة من مقومات غير متناهية ولكل واحد منها محل من الجسم
غير محل الآخر فيلزم ان يكون للجسم اجزاء غير متناهية بالفعل وذلك الضيع والحق اذا
فرضنا قسمة فوقع الفصل فى جانب والجنس فى جانب ثم اذا فرضنا القسمة على نحو آخر
فلا يخلو اما ان يقع فى كل جانب نصف جنس ونصف فصل فيكون ذلك انقساما الى جزئين متشابهين نصف جنس
وقد مر ابطاله او لو وجب انتقال الجنس والفصل الى القسمين المفروضين ثانيا فيلزم
ان يكون مجرد الفرض يوجب تغير مكان اجزاء الصورة العقلية ويكون محالها وحيزها بحسب
ارادات المريدين وفرض الفارضين الوجه الثانى فى امتناع القسمة على الصورة العقلية ان
لكل شىء حقيقة هو بها هو وتلك الحقيقة لا محالة واحدة وهى غير قابلة للقسمة اصلا فان القابل
للقسمة يجب ان يبقى مع القسمة والعشرة من حيث انها عشرة لا يبقى مع الانقسام فان الخمسة
ليست جزءا للعشرة بما هى نوع من الانواع العددية بل هى جزء من كثرة الوحدات وليست للعشرة
بما هى حقيقة واحدة جزء فاذا انقسمت العشرة وحصلت الخمستان فما جاز ان العشرة بما هى كثيرة
لا بما هى واحدة والكثرة فيها بالنسبة الى المعدود ولا بالنسبة الى نفسها فان العشرة من الناس
كثرة للواحد من الناس ووحدة لنفسها فلها صورة واحدة غير قابلة القسمة اذا ثبت ذلك
فنقول العلم المتعلق بهذه الماهيات المجردة ان كان حالا فى محل منقسم يلزم من انقسام محله
انقسامه ومن انقسامه انقسام ما هو صورته لكن المعلوم غير منقسم او ما فرد بما هو غير منقسم هف
اقول هذا التقرير هذا البرهان على الوجهين المذكورين فى كتب القوم وعندهم انه من اقوى البراهين

نصف جنس

الدالة على تجرد النفوس المدركة للمعاني الكلية وهي جميع النفوس البشرية وقد سبق منا ان التجرد الفعلي
غير حاصل لجميع النفوس البشرية وعندي ان هذا البرهان غير جار في كل نفس بل انما يدل على
تجرد النفس العاقلة للصورة التي هي معقولة بالفعل في نفس الامر سواء كان يجب ذاتها
المعقولة التجرد او يجب تجريد مجرد ونزع منتزع من معقولها من محسوسها وتلك النفس
هي التي خرجت من حد العقل بالقوة والعقل الاستعدادي الى حد العقل بالفعل والمعقول بالفعل
وهذا العقل لو يوجد في بعض افراد الناس دون الجميع وذلك لان الذي يدركه اكثر الناس
من الطبايع الكلية وجودها في اذهانهم يجري مجرى وجود الكليات الطبيعية في الخارج في جزئياتها
المادية كالحيوان بما هو حيوان فان ماهيته موجودة في الخارج لمعين وجود الاشخاص ولها اعتبار
لا يكون بذلك الاعتبار مخصصا بمكان معين ووضع خاص ولا ايضا من حيث ماهيته المشتركة
يقابل للقسمة المقدارية الجزئية وكذلك اذا وجدت ماهيته في ذهن اكثر الناس فانها توجد
تلك الماهية بعين وجود صورة متخيلة لكن للذهن ان يعتبرها بوجوه من الاعتبار فهي من حيث كونها
صورة شخصية موجودة في قوة ادراكية جزئية يكون جزئية متخيلة ومن حيث اعتبارها بما هي هي اي
بما هي حيوان بلا اشتراط قيد اخر لا يكون متخيلة ولا شخصية ولا معقولة ايضا لانها مهملة الاعتبار ام
مبهم الوجود وان كانت موجودة في الواقع بوجود ما تجد به من الصورة ومن حيث اعتبارها
مشتركة بين كثيرين يكون معقولة مجردة فح نقول ان الحاصل في الذهن من طبيعة الحيوان ليس بالفعل
صورة مجردة وجودها في نفسها وجود التجرد كوجود المفارقات حتى يلزم ان يكون محلها ايضا
مجردا بل الموجود منها في الذهن شيء له اعتبارات يكون يجب لبعضها جزئيتها ويجب لبعضها كليتها
ويجب لبعضها مطلقا وكذلك الصورة الخارجية من تلك الماهية ونحن لا نم ان كل واحد

من افراد

من افراد الناس يمكنه ملاحظة هذه الاعتبارات او يمكن لنفسه ان يتصور امرا واحدا من الماهية التي
هو بها كلي مشترك بين كثيرين مجرد عن المشخصات والقيود الجزئية وكذلك نقول يراد على الوجه
الثاني لا نم ان لكل شيء وحدة تقابل عدم الانقسام من كل جهة حتى يلزم ان يكون صورتها ايضا كذلك
فان كثيرا من الاشياء وحدتها بالفعل عين قبول القسمة بالفعل كالعدد او عين قبول القسمة
بالقوة كالاجسام والمقادير فان العشرة وان كانت حقيقة واحدة لكن تلك الوحدة عين
كثرة الاحاد التي تتألف منها العشرة وهذه الكثرة غير مقابلة لها وانما تقابلها كثرة اخرى
هي كثرة العشرة اعني العشرات تقابل وحدة العشرة التي هي عين كثرة الاجزاء اي الاحاد فوحدة
العشرة مع كونها تقابل كثرة العشرة هي عين كثرة الاعشار وكذا وحدة الخمسة عين كثرة الاخماس
وقد مر ان العدد من الاشياء الضعيفة الوجود لكونه ضعيف الوحدة ايضا حيث ان وحدته عين الكثرة
وكذلك الاجسام والمقادير وساير المتصلات وحدتها عين قبول الكثرة الوهمية او الخارجية
لان وحدتها نفس متصليتها وممتديتها وامتدادها عبارة عن قبولها الكثرة المقدارية قوة او فعلا
فان توجد في مثل هذه الاشياء نحوا من الوحدة التي لا تنفس اعتبارها باعتبار الكثرة بوجه من الوجوه
ثم حيثية وحدتها تغاير حيثية الكثرة التي تقابل تلك الوحدة ولا تغاير حيثية الكثرة التي تجمعها
تلك الوحدة فافهم هذا المعنى فانه قد ذهل عنه كثير من العلماء حتى الشيخ في الشفاء حيث اراد
ان يستدل على مغايرة الوحدة للوجود فقال ان الكثير من حيث هو كثير موجود والكثير من
هو كثير ليس بواحد وقد مر ما فيه من القول وانتهم في هذا المسلك وحسب ان هو ان نقوض
الكلام في الامور التي يستحيل عليها القسمة عقلا مثل الباري سبحانه والوحدة وايضا مثل البسائط
التي تتألف منها المركبات فان الحقايق اذا كانت مركبة فلا بد فيها من البسائط بالضرورة

ان كل كثرة فالواحد منها موجود وحينئذ نقول العلم المتعلق بها ان انقسم فاما ان يكون لكل
واحد من اجزائه علما او لا يكون فان لم يكن اجزاؤه علوما لم يكن العلم هو مجموع تلك الاجزاء
بل الهيئة الحاصلة عند اجتماع تلك الاجزاء فالكلام في تلك الهيئة وهو انها لو انقسمت لكان
لها اجزاء فان كان اجزاء العلم علوما فلها متعلق فلا يخ اما ان يكون متعلق كل واحد
من تلك الاجزاء كل ذلك المعلوم او اجزاؤه فان كان كله لزم ان يكون جزء الشيء مساويا
لكله من جميع الوجوه وذلك مح وان كان بعض ذلك المعلوم فقد بينا ان هذه الحقايق لا بعض لها
ولا اجزاء قالوا هذا الوجه احسن الوجوه المذكورة اقول لا نم ان كل واحدة من النفوس البشرية يمكنها
ان تتصور حقيقة هذه البسائط واكثر الناس انما يرتسم في اذهانهم اذا حاولوا ادراك هذه
الامور اشباح خيالية وحكايات مقدرة واني لهم معرفة الباري جل ذكره والجواهر البسيطة
العقلية ثم الحجة المذكورة اصح البراهين على تجرد النفوس العارفة بالله والصور المفارقة وتلك
النفوس قليلة العدد جدا واما ساير النفوس فهي مجردة عن الاجسام الطبيعية لا عن الصور الخيالية
واما اعتراضات بعض المتاخرين على هذه الحجة فهي مدفوعة منها ان النقطة حلت من الجسم شيئا
منقسما او غير منقسم فعلى الاول لزم حلول غير منقسم في منقسم وعلى الثاني يلزم الجزء
الذي لا يتجزى ومنها النقض بالوحدة فانها مع كونها من ابعد الاشياء من طباع الكثرة
حالة في الجسم ومنها النقض بالاضافة فان الابوة مع انها غير قابلة للانقسام حالة في
الاب ومنها ان القوة الوهمية قوة جسمانية والعداوة التي تدركها امر غير منقسم
لامتناع ورود القسمة على هذه العداوة اذ لا نصف لها ولا ربع وكذا الصداقة وغيرها
اقول اما اندفاع الاول فالتحقيق ان النقطة غير قائمة بنفس ذات الجسم بما هو ذات بنفسه

بل قيامها

بل قيامها بالجسم باعتبار تناهي امتداده وانقطاعه فمحلها الجسم من حيث اتصافه بالتناهي
والنهاية قبل الاطراف عارضية لان محلها من حيث انه محلها مشتمل على معنى عدمي وهو النفاد
والانقطاع بخلاف العلم فانه كمال للذات الموصوفة به واما اندفاع النقض بالوحدة فقد علمت
مرارا ان وحدة الجسم يقبل الانقسام لانها نفس اتصاله وامتداده وكذا وجوده فانه عين جسميته
ويجب وان وحدة الجسم تنقسم بعين انقسام الجسم بالذات لا بالعرض كساير العوارض التي تنقسم
بانقسام المحل بالعرض لا بالذات كالسواد مثلا لان وحدة الجسم نفس وجوده وعين هويته الشخصية
واما اندفاع الثالث فلان الاضافات لا نم انها جميعا غير منقسمة بالتبع بل التي يعرض الاجسام على
ضربين منها ما يعرض للجسم بما هو جسم كالمحاذاة والمماسة وغيرهما فهي منقسمة بانقسام المحل فان
محاذاة نصف الجسم نصف محاذاة كل الجسم ومحاذاة ربعه ربع محاذاة كله ومنها ما يعرض الجسم
لا من حيث جسميته بل من حيث معنى اخر يضاف اليه فهي لا يلزم ان يكون منقسمة بانقسام
محله كالابوة لزيد مثلا فانها غير عارضة له من حيث جسميته ومقداريته بل من جهة اخرى كقوة
فاعلية نفسانية مقتضية للتوليد واما اندفاع الرابع فقد سبق ان القوة الوهمية مجردة عن المادة
لا عن اضافتها وكذلك حكم مدركاتها الحجة الثانية وهي التي عول عليها الشيخ في كتاب المباحثات
واعتقد انها اجل ما عنده في هذا الباب ثم ان تلامذته اكثروا من الاعتراضات عليها والشيخ
اجاب عنها وتلك الاسولة والاجوبة راينا متفرقة في مجموعة مشتملة على مراسلات وقعت بين
الشيخ وتلامذته فنوردها هنا على الترتيب مع زوايد سانحة لنا في الاتمام فالحجة انا نعقل
ذواتنا وكل من عقل ذاتا فله ماهية تلك الذات فاذن لنا ماهية ذاتنا فلا يخ اما ان
يكون تعقلنا لذاتنا لان صورة اخرى مساوية لذاتنا حصلت في ذاتنا واما ان يكون نفس

داتنا حاضرة لذاتنا والاول مح لانه جمع بين المثلين فتعين الثاني فكل ما ذاته حاصلة لذاته كان قائما بذاته فان النفس جوهر قائم بذاته وكل جسم وجسماني غير قائم بذاته فالنفس جوهر غير جسماني قال السائل انا لا نسلم ان ادراكنا لذاتنا يقتضي ان يكون حقيقة ذاتنا حاصلة لنا لم لا يجوز ان يكون هو اثرا يحصل لنا من ذاتنا فلا يكون ذلك هو حقيقة ذاتنا فعلى هذا يكون لنا حقيقة يحصل منها اثر فيا فنشعر بذلك الاثر فلا يكون ذلك الاثر هو الحقيقة فلا يكون قد حصل لنا ذاتنا مرتين قال المجيب قد سبق ان الادراك ليس الا ثبوت حقيقة الشي فقوله انه يحصل لنا اثر منه فنشعر بذلك الاثر اما ان يحصل الشعور بنفس الاثر او امر مغاير له لذلك الاثر بالحاله فان كان بنفس ذلك الاثر فنحوكه فنشعر بذلك الاثر لا معنى له بل هو مرادف لقوله يحصل لنا اثر وان كان الشعور تبعه فاما ان يكون ذلك الشعور هو حصول ماهية الشي او حصول ماهية غيره فان كان غيره فيكون الشعور هو تحصيل ليس ماهية الشي ومعناه وان كان هو حصول فيكون ماهية الذات تحتاج في ان تحصل لها ماهية الذات الى ذلك الاثر فيكون ماهية الذات غير موجودة الى ان حصلها ذلك الاثر فلا يكون تلك الماهية متاثرة بل يكون ثم حصول ان تكون ماهية الذات لنا بحال اخرى من التجريد او نزع بعض ما يقارنها من التجريد او نزع بعض ما يقارنها من العوارض فيكون المعقول هو ذلك المتجدد وكلامنا فيما اذا كان المعقول موجودا بنفسه الثابت في الحالين قال السائل سلمنا انا نعقل ذواتنا ولكن لم قلتم انا من جعل ذاتنا له ماهية تلك الذات والا لكنا اذا عقلنا الآله والعقول الفعالة وجب ان يحصل لنا حقائقها قال المجيب الحاصل فيا من العقل ان اكنا ان نعقله هو العقل الفعال من جهة النوع والطبيعة لا من جهة الشخص لان احدها بحال ليس لنا الا تلك الحال والمعقول مع حقيقتك

والفارق حقيقتك في النوع والماهية ولا بالعوارض اصلا والمفارقة بالشخص فيكون هو هو بالشخص كما هو هو بالنوع واما العقل الفعال وما يعقل منه فهو هو في المعنى وليس هو هو في الشخص اقول الحق ان الطبيعة النوعية التي للفعال لا يمكن تعدد اشخاصها لا في الخارج ولا في الذهن لان البرهان قائم على ان نوع كل واحد من الجواهر المفارقة منحصر في شخصه وتشخص المعقول من لوازم نوعيتها ولو تعددت افراد ماهية واحدة لكان امتياز كل من تلك الافراد بعرض غير لازم للطبيعة والعرض الغير اللازم للنوع يحتاج عروضه الى فاعل منفصل الذات وقابل ذي تجدد والفعال فلم يكن المعارف مفارقا هف فالاولى في الجواب ان يقال الحاصل في نفوسنا من تلك الحقائق البسيطة ليس كنه حقيقتها بل مفهومات عامة كمفهوم الجوهر المفارق او مفهوم العقل او غير ذلك قال السائل فاذا ارتسم في عقلنا صورة مساوية لماهية الآله فيكون ماهية الآله تعالى مقولة على كثيرين في الخارج قال المجيب البرهان انما قام على ان تلك الماهية غير مقولة على كثيرين في الخارج فاما على كثيرين في الذهن فلم يقم اقول حاشا لجناب الآله ان يكون له ماهية محتملة للشركة بين كثيرين لا في الخارج ولا في الذهن كيف وذاته صرف الوجود القائم بذاته التام الذي لا اتم منه ولا مكافي له اذ كل ما له ماهية كلية يكون تشخصه زائدا عليه وكذا الوجود لكونه عين التشخص فكل ماهية او ذي ماهية فهو ممكن الوجود فالحق في الجواب ان يقال الحق لا نعرف حقيقة الباري بكنهه بل نعرف بخواص ولوازم اضافية او سلبية قال السائل سلمنا ان من عقل ذاتا فانه يحصل له ماهية المعقول لكن لم لا يجوز ان يحصل ذاتي في قوة الوهمية فنشعر بقوة الوهمية بما كان ان العاقلة تشعر بالوهمية فعلى هذا لا يكون القوة العاقلة مفارقة لذاتها بل للقوة الوهمية كما انكم تقولون القوة الوهمية غير مفارقة لذاتها بل للقوة العاقلة قال المجيب شعورك بهويتك ليس بشي من ذلك

والا لم يكن المشعور بها هو الشاعر وانت مع شعورك بذلك تشعر انك انت تشعر بنفسك وانك انت الشاعر والمشعور به وايضا فان كان الشاعر بنفسك قوة اخرى فهي اما قائمة بنفسك فنفسك الثابتة للقوة الثابتة لنفسك ثابتة لنفسك وهو المطلوب وان كانت غير قائمة بنفسك بل بجسم فنفسك اما ان يكون قائمة بذلك الجسم او لا يكون فان لم يكن وجب ان لا يكون هناك شعور بذاتك بوجه ولا ادراك لذاتك بخصوصها بل يكون جسم ما يحس بشي غيره كما تحس ببدنك وجلدك وان كانت نفسك فيدرك النفس وتلك القوة قائمة بذلك الجسم حصلت فيه نفسك وحصلت فيه تلك القوة الشاعرة بنفسك فتلك النفس وتلك القوة وجودها لغيرها ولا يكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها لان ماهية القوة والنفس معا لغيرها وهو ذلك الجسم قال السائل تقرير لهذا البحث لم لا يجوز ان يكون ادراكي لذاتي بحصول ذاتي في شي لنسبته الى ذاتي كنسبة المراة الى البصر قال المجيب الذي يتوسط فيه المراة ان سلم انه متصور في المراة فمحتاج مرة ثانية ان يتصور في الحدقة فكذلك هيهنا لا بد وان ينطبع صورة ذاتنا مرة اخرى في ذاتنا قال السائل لم لا يجوز ان يكون ادراكي لذاتي بحصول صورة اخرى في ذاتي مباينة اي حال ما اعقل نفس زيد اما ان لا اعقل نفسي في موضع لان العاقل للشي عاقل بالقوة القريبة من الفعل بكونه عاقلا وفي ضمنه كونه عاقلا لذاته واما ان اعقل نفسي في ذلك الوقت وح لا يخلو اما ان يكون الحاصل في نفسي ونفس زيد صورتان او صورة واحدة فان كانت صورة واحدة فان كانت صورة نفسي فح انا غيري او غيري انا اذ الصورة الواحدة من النفس مرة وجهة تكشفها اعراضي ومرة اخرى يكشفها اعراض زيد واما ان كان الحاصل صورتين فهو المطلوب قال المجيب انت اذا عقلت النفس فقد عقلت جزء ذاتك واذا عقلت انسانية زيد فقد اضفت الى ذلك شيئا اخر قرنته فلا يتكرر

الانسانية فيك مع نفس بل تتحد بالاعتبار واعلم ان الفرق حاصل بين الانسانية المطلقة المعتبرة بذاتها وبين الانسانية من حيث انها كلية مشترك فيها بين كثيرين فان الاول جزء الثاني واما الانسانية العامة فهي الانسانية مع قيد العموم فلا يكون جزء ذاتي قال السائل ان القسم الذي اخرجتموه ابطلتم بانه انا اذا قلنا موجود لذاته يفهم منه معان ثلاثة احدها ان ذاته لا يتعلق في وجوده بغيره الثاني ان ذاته ليست حالة في غيره مثل البياض في الجسم وهذان القسمان باطلان لانهما سلبيان والمدرك امر ثبوتي وهو عبارة عن حصول صورة المعلوم للعالم والثالث ان ذاته مضافة الى ذاته وذلك ايضا محال لان الاضافة تقتضي الاثنينية والوحدة تنافيها لا يقال ان المضاف والمضاف اليه اعم مما اذا كان كل واحد هو الاخر او غيره ولا يمكن نفي العام الا بنفي الخاص فان هذه مغالطة لفظية كما اذا قيل المؤثر يستدعي اثرا وذلك اعم من ان يكون المؤثر هو الاثر او غيره فيلزم منه صحة ان يكون الشي مؤثرا في نفسه مع ان ذلك باطل فكذا هيهنا قال المجيب الذات غير وتعينها غير والجملة التي هي الاصل والتعين شي اخر وهذا لا يختلف سواء كان التعين من لوازم الماهية كما في الآله والعقول الفعالة او لا يكون كذلك كما في الانواع المتكثرة باشخاصها في الوجود وهذا القدر من الغيرية يكفي في صحة الاضافة ولهذا التحقيق صح منك ان تقول ذاتي وذاتك اقول هذا الجواب ضعيف فان البسيط الحقيقي المتشخص بذاته ليس فيه اعتباران متغايران الذات والتعين وقد سبق حل هذا الشك الواقع في علم البسيط بذاته في مبحث تحقيق المضاف وتحقيق مسئلة العلم قال السائل هذه الحجة منقوضة بادراكات الحيوانات انفسها مع ان انفسها غير مجردة ولا يبلغ ملاقول من ينكر ادراكها لذواتها لانها تطلب الملايم وتهرب عن المنافر وليس طلبها لمطلق الملايم والا لكان طلبها الملايم غيرها كطلبها

وتضيف ذاتك الى ذاتك

المطلق لكانت طالبة للملايم

لملايمها والقبيح لو كانت طالبة للملايم من حيث هو ملايم وذلك كلي فيكون البهيمة
مدركة للكليات وليس كذلك فاذن البهيمة تطلب بالملايم لنفسها وادراكها ليس بلم
ادراكها لنفسها المخصوصة فان العلم باضافة امر الى امر يقتضي العلم بكلا المتضايفين قال المجيب
ان نفس الانسان يشعر بذاتها وذاتها ونفوس الحيوانات حيث لا يشعر ذواتها بذواتها بل
باوهامها في الالات واوهامها كما هي يشعر باشياء اخر بحواسها واوهامها في الات
تلك الحواس والاوهام فالشيء الذي يدرك المعنى الجزئي في الحس وله علاقة بالمحسوس هو الوهم
في الحيوانات وهو الذي يدرك به النفس الحيوانات ذواتها لكن ذلك الادراك لا يكون بذواتها
ولا في الة ذواتها التي هي القلب بل في الة الوهم بالوهم كما انها تدرك بالوهم
وبالته معاني اخر فحظ هذا ذوات الحيوانات مرة في الة ذواتها وهي القلب ومرة في الة
وهمها وهي مدركة من حيث هي في الة الوهم قال السائل تم البرهان على ان شعورنا بذواتنا
ليس كشعور الحيوانات قال المجيب لان القوة المدركة للكليات يمكنها ان يدرك مهية ذواتها
مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فاذا شعرنا بذواتنا الجزئية المخلوطة بغير ما شعرنا بواحد مركب من امور
نحن شاعرون بكل واحد منها من حيث تميز عن الاخر ونعني بتلك الامور حقيقة ذواتنا والامور
المخالطة لها ويجوز ان يتمثل لنا حقيقة ذواتنا وان كانت ساير الامور غايبة عنا وادراك الحيوانات
لذواتها ليس على هذا الوجه فظهر الفرق اقول هذا في الحقيقة رجوع عن هذه الحجة الى الحجة الاولى
هو المحقق ان نفوس الحيوانات مدركة لذواتها بنفس ذواتها ادراكا جبليا لا باله الخيال
بل بهوياتها الادراكية وذلك يقتضي تجردها عن ابدانها الطبيعية دون الصور الخيالية وقد تم
منا البرهان على تجرد النفوس الخيالية عن هذا العالم والفرق بين نفوسنا ونفوس مراتب ان

ان هذه

ان هذه النفوس يدرك ذواتها مجردة عن جميع الابعاد والصور والاشكال وغيرها فقال السائل
ليس اذا امكن ان نميز ذواتنا عما يخالطها في الذهن وجب ان يصح ذلك في الخارج
يعني هذا التفصيل شيء نفعله ونفرضه في اذهاننا وان ما عليه الوجود بخلاف ذلك وهذا
غير محقق بما اذا ادركنا ذواتنا كلية او جزئية مخلوطة ثم التحقيق ان كل ما يدرك شيئا فله
ذلك المدرك كليا كان او جزئيا والحمار اذا ادرك ذاته المخلوطة فاذن على كل الاحوال الحمار
ذاته موجودة له وليس ذلك الا قوة واحدة فذاته مجردة له وما يبطل قولكم ان المدرك لذات
الحمار قوة غير ذاته ان نقول المدرك لذاته ان لم يكن هو ذاته بل قوة اخرى فان كانت
تلك القوة في الحمار فذات الحمار غير الحمار وان كانت في غيره لم يكن الشاعر هو المشعور
فلم يكن الحمار مدركا لذاته وقد ابطلناه او لا وايضا لو سلمنا ان الحمار ذاته لا بذاته بل بجزء
من ذاته فذلك الجزء له صورة ذاته فذلك الجزء مجرد وايضا فاذا حصل نفس الحمار في
الة قوته الوهمية مع كونها مخلوطة وجب الا يكون الة حيث تلك النفس مع بطلان التجزي بهما وتجاوز
عن هذا الاخر بان قالوا حصول تلك الصور في الوهم شبيه الخضرة الحاصلة من الاحكاك
وحصولها في التها الخاصة كحصول الخضرة الاصلية من الطبيعة هذا تمام ما قيل في هذا المقام والتحقيق
ما اوحيناه اليك من الكلام الحجة الثالثة وهي قريبة الماخذ من الاولى ان نفوسنا يمكنها
ان تدرك الانسان الكلي الذي يكون مشتركا بين الاشخاص الانسانية كلها ولا محالة يكون
ذلك المعقول مجردا عن وضع معين وشكل معين والا لما كان مشتركا بين الاشخاص ذوات
الاوضاع المختلفة والاشكال المختلفة وظاهر ان هذه الصورة المجردة امر موجود وقد ثبت
ان الكليات لا وجود لها في الخارج فوجودها في الذهن فمحلها اما ان يكون جسما او لا يكون

والاول محال والا لكان له كم معين ووضع معين فيتعين محله وتخرج عن كونه مجردا
وهو محال فاذن محل تلك الصورة ليس جسما فهو اذن جوهر مجرد والقايل ان يقول الصور
الكلية المعقولة من الانسان هل لها وجود ام لا فان لم يكن لها وجود فكيف يمكن ان
يقال ان محلها يجب ان يكون كذا وان كان لها وجود فلا محالة هي صورة شخصية حالة
في نفس انسانية شخصية لاستحالة ان يوجد المطلقات في الاعيان وهي من حيث انها صورة
شخصية قائمة بنفس شخصية غير مشترك فيها بين الاشخاص اما اولا فلان الامر الشخصي
لا يكون مشتركا فيه واما ثانيا فلان الصورة عرض قائم بالنفس والاشخاص جواهر مستقلة
بذواتها فكيف يمكن ان يقال ان حقيقة الجواهر القائمة بذواتها عرض قائم بالغير فان قالوا
ان المعنى بكون تلك الصورة كلية ان اي شخص من اشخاص الانسانية سبق الى النفس
كان تاثيره في النفس ذلك التاثير ولو ان السابق اليها هو الفرس لما كان اثره
فيها ذلك الاثر بل اثر اخر فنقول اذا كان المعنى بكون الصورة كلية ذلك فلم لا يجوز
ان يحصل هذه الصورة على هذا الوجه في محل جسماني فيرتسم مثلا في الدماغ من مشاهدة انسان
معين صورة بحيث لو كان المرئي بدل ذلك الشخص اي انسان شئت لكانت الصورة
الحاصلة منه في الدماغ تلك الصورة فان قالوا الان تلك الصورة لو حصلت في الجسم
لكان لها بسبب الجسم مقدار معين وشكل معين وذلك يمنع من كونها كلية فلنا
وتلك الصورة الحاصلة في النفس يكون صورة شخصية ويكون عرضا قائما بمحل معين وذلك
يمنع من كونها كلية فان كان ما يحصل الصورة لسبب حلولها في الجسم من الشكل والمقدار
بالعرض مانعا من كونها كلية فكذلك ما يحصل للصورة لسبب حلولها في النفس من الوحدة الشخصية

النفس ع

والعرضية

والعرضية وجب ان يكون مانعا من الكلية وان امكن ان يؤخذ الصورة القائمة بالنفس باعتبار
اخر حتى تصير كلية بذلك الاعتبار وان كان باعتبار وحدتها وشخصيتها وحلولها في النفس الشخصية مانعا
من كون الصورة كلية جاز ايضا ان يؤخذ الصورة القائمة بمادة جسمانية كالدماغ وغيره
باعتبار يكون هي بذلك الاعتبار كلية وان كان باعتبار مقدارها وشكلها ووضعها جسمانية
وبالجملة فالصورة سواء كانت في النفس او في الجسم فهي لا يكون مشتركا فيها من كل الوجوه لان
وحدتها الشخصية مانعة من العموم والكلية ثم انها مع ذلك يكون مشتركا فيها باعتبار اخر قال
هذا اشكال صعب الانحلال مذكور في مبحث المهيات في العلم الكلي ومباحث الكليات في علم الميزان
وقد تفصينا عنه بان مناط الكلية والاشتراك بين كثيرين هو نحو وجود العقلي فالصورة وان
كانت واحدة متعينة ذات هوية شخصية لكن الهوية العقلية والتعين الذهني والتشخص
العقلي لا ينافي كون الصورة مشتركا والنسبة الى كثيرين ولا يمنع التشخص العقلي الكلية وانما
المانع عن العموم والاشتراك هو الوجود المادي والتشخص الجسماني الذي يلزمه وضع خاص وان
خاص ومقدار خاص فيختلف نسبة هذا الشخص الى غيره من الاشخاص الجسمانية والهويات
المادية ذوات الاوضاع المختلفة وليس عندنا اعتبار كون الصورة العقلية كلية مشتركا
فيها غير واعتبار كونها موجودة متشخصة بتشخص عقلي غيران ذلك الوجود نحو اخر من
الوجود اشد واوسع من ان ينحصر في حد جزئي ولقصر رداؤه عن الانسحاب على كثيرين
متوافقين في سنخ ذلك المعنى المحمول لذهن جمع المعاني والمهيات في الفنها ولجب
معناها الحمل على كثيرين وكذلك اذا وجدت بوجود عقلي غير مقيد بوضع خاص ومقدار خاص
اذ الوجود العقلي نسبتها الى جميع الاوضاع والمقادير والامكنة نسبة واحدة فالصورة

والهوية

العقلية للماهية الانسان من حيث وجودها مشترك فيها بين كثيرين من نوعها ومن حيث
مهيتها ومعناها محمولة على الكثيرين ثم انك قد علمت من طريق اتفاق العقل والمعقول
ان التعقل ليس بحلول الصورة المعقولة في الجوهر العاقل حتى يكون صورة الجوهر عرضا
ويلزم الاشكالات المذكورة في الوجود الذهني وههنا ومباحث علم الباري بل الصور
العقلية لجواهر جواهر قائمة بذواتها وبمبدعها وهي في باب الوجود والتجوهر اقوى
من ماهي صورتها من الصور الخارجية المادية لكونها مفتقرة الوجود الى المواد المتجدده
الانفعالات والاستحالات واما الكلام في صحة هذا البرهان ودلالتها على تجرد النفوس
فاقول ان هذا البرهان برهان قاطع لكن على تجرد بعض النفوس الانسانية لا النفوس التي
انما يدل على تجرد نفس تتعقل الصور العقلية وتشاهدها من حيث عقليتها ونحو وجودها العقلي
المشترك فيه من الاعداد الذي لا يحصل الا بعد تجريد المعنى الواحد عن القيود والزوايد وخصوصيات
وبالجملة كل من يمكن له ان يلاحظ صورة الحيوان مثلا نحوا من الوجود لا يكون لها بحسبه مقدار
خاص ومكان خاص ووضع خاص وزمان خاص وكذا التعقل صورة الانسان المعقلة
المجرد عن العوارض المادية بان يكون الانسان المجرد عنه جميع ما هو غير الانسانية من
الوضع الخاص والكم الخاص والاين الخاص ومع ذلك لا يحذف عنه شئ من مقوماته وقواه
واعضائه حتى انه يعقله ذا راس ووجه وعين ويد ورجل وبطن وكل ذلك على الوجه
العقلي المشترك فيه بين الاعداد الكثيرة لان ذلك معنى ادراك الماهية الكلية لشئ
كما قال المعلم الاول في اثولوجيا ان الانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه روحانية
ليس موضع العين غير موضع اليد ولا مواضع الاعضاء مختلفة وكذا يمكنه ان يعقل الارض

العقلية

العقلية والماء العقلي والسماء العقلية ويحضر في ذهنه صورة كل طبيعة من الطبايع نحو وجودها
العقلي الكلي على الوجه الذي مر ذكره لان ذلك في الحقيقة معنى ادراك الكليات وقليل من
الناس من امكن له الادراك على ذلك الوجه والذي يتيسر لاكثر الناس ان يرتسم
في خياله صورة انسان مثلا فاذا احس بفرد اخر منه تنبه بان هذا مثل ذاك
ويدرك جهة الاتحاد بينهما وانها غير جهة الاختلاف ادراكا خياليا كما يدرك جهة الاتحاد
بين اجزاء الماء مثلا بحسب الحس ويعلم ان جميع اجزاء الماء ماء وكما يدرك ان
جميع اجزاء الماء ماء مع اختلافها في المقدار والجهة كذا يدرك ان افرادها المختلفة ماء
ادراكا خياليا الحجة الرابعة ان القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية فلا شئ من القوى
الجسمانية تقوى على افعال غير متناهية فلا شئ من القوى العاقلة بجسمانية اما الصغرى
فانا نقوى على ادراك الاعداد ولا نهاية لمراتبها مع انها احد الانواع المدركة للقوة العاقلة
واما الكبرى فقد سبق قال صاحب المباحث ان اثبات كون القوى الجسمانية متناهية
الفعل يحتاج الى ان يتبين انها منقسمة بانقسام محلها فيرد النقوض المورده على الحجة
الاولى اعني النقض بالنقطة والوحدة والاضافة ومدركات الوهم وغيرها اقول قد مر
اندفاع تلك النقوض بحمد الله ثم قال ثم على هذه الحجة اسولة زايدة بعضها اوردها انا لا نسلم
ان القوة الناطقة تقوى على ادراك امور غير متناهية دفعة بل ادراكا لا ينتهي الى حد الا
وتقوى بعد ذلك على ادراك شئ آخر ولكن لا يلزم من ذلك كونها قوية على ادراكات
غير متناهية كما ان الجسم لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ولكن يستحيل ان يحصل له
تقسيمات غير متناهية بالفعل فكذلك ههنا وبالجملة فالحال في فاعلية تلك القوة

كالحال في منفعلية الثاني سلمنا انها قوية على امور غير متناهية ولكن لم قلتم انها قوية على افعال
غير متناهية وذلك لان الادراك ليس من باب الفعل بل هو انفعال واثم تجوزون ان يكون الامر الجسماني
قويا على الانفعالات غير متناهية والدليل عليه انكم تثبتون هيولى ازلية قد توارد عليها
صور غير متناهية الثالث النقض بالنفوس الفلكية فانها عندكم قوى جسمانية مع ان
افعالها وهي الحركات الدورية غير متناهية والجواب اما عن الاول فلا شك ان القوة
الناطقة لا تنتهي الى حد الا وتقوى على ادراك امور اخرى وقد قام البرهان على ان القوى
الجسمانية لا يمكن ان يكون كذلك فقد حصل الغرض ولقائل ان يقول القوة الجسمانية اما ان
يقال انها تنتهي الى وقت لا يبقى لها امكان الوجود بعد ذلك فيصير ممتنع الوجود او لا تنتهي
الى هذه الحالة البتة والاول باطل لان الممكن لذاته لا يصير ممتنعا لذاته واما الثاني فنقول اذا
كانت القوة الجسمانية لا يجب انتهاؤها الى حيث يزول عنه امكان الوجود فهي اذا ابدا في ذاتها
ممكنة الوجود ولا تنتهي الى ان يستحيل بقاؤها ابدا ومتى كانت باقية ابدا كانت مؤثرة وبحسب
ذلك يبطل اصل الحجة اقول ان الامكان الذاتي ومقابله من عوارض الماهيات من حيث هي
اذا اخذت مطلقة والوجود والقوى عبارة عن موجودات متخصصة والموجود بما هو موجود المتخصص بكون
الزمان الخاص من تشخصاته وجوب نحو خاص من الوجود وامتناع نحو آخر منه بحسبه لا بحسب
الماهية المشكوكة بينهما عن الامكان الذي هو حالها من حيث هي والبرهان قائم على امتناع لا تناهي
الافعال لواحد متشخص من الجسم لا على امتناع ذلك لواحد نوعي والوحدة العددية حكمها غير الوحدة
النوعية واما عن السوال الثاني فهب ان الادراك نفسه انفعال ولكن جعل النفس في تركيب
المقدمات وتحليلها وذلك كاف في غرضنا اقول ان جعل الانفعالات الغير متناهية عن جهة

انا عليها

انا عليها وان كانت انفعالات بحصول الشئ ما لم يكن له وجود لا ينفعل عن شئ آخر
فالقوة الجسمانية كما لا تقوى على افعال غير متناهية كذلك لا تقوى على الانفعالات غير
متناهية واما النقض بالهيولى فهو مندفع بان الهيولى في ذاتها ليست بعينه باقية بالعدد
لانها ضعيفة الوجود مبهمة الوجود ووحدتها على نحو الوحدة الجنسية وهي بحسب انفصالها الصورية
متبدلة متجددة كما مر بيانه فان قلت الستم قد منعتم الفرق بين الحس المشترك وبين المفكرة
بان احدهما مدرك والآخر متصرف والقوة الواحدة لا يكون مبدا الادراك والتصرف
فكيف تقبلون ذلك في حكمكم بان النفس قوية على الفعل وهو التصرف في المعقولات
وتركيبها والانفعال وهو التصور وقبول الصورة قلت ان النفس لها قوتين علمية وعملية فتفعل
باحديهما وتنفعل بالاخرى واما عن الثالث فنقول ان النفوس الفلكية وان كانت جسمانية
الا انها غير مستقلة في افعالها من الحركات في ذواتها وان كانت متناهية القوة الا انها
ما ينتج عليها من انوار العقل صارت غير متناهية واعترض عليه بان القوة العقلية اذا حركت
الفلك فاما ان يفيد الحركة او قوة بها يكون الحركة فان افادت القوة المحركة وهي جسمانية فالقوة
الفاعلة للافعال الغير المتناهية جسمانية وان كانت القوة العقلية مفيدة للحركة لم يكن القوة الجسمانية
مبدا لتلك الحركة فلا يكون المحركة حركة واتضح يلزم ان يكون الجسم بما هو جسم قابلا للتاثير العقل
المفارق من غير ان يكون فيه قوة جسمانية وهو محال اقول هذا انما يلزم لو كان الوسط
في التاثير قوة واحدة بالعدد او متعينة واحدة بالعدد واما اذا كانت الواردات
من العقل المفارق على مادة الفلك قوى متجددة بكارانيا او كيفيات متجددة فلا يلزم شئ
من المحذورين وقد مر نظير هذا الكلام فيما سبق ولكن بقي الكلام ههنا انه اذا جاز ذلك

فى القوى الفلكية مع كونها جسمانية فلم لا يجوز ان يكون القوة الناطقة جسمانية لكنها تنسخ
عليها من نور العقل الفعال لتقوى على الافعال الغير المتناهية واقول لو يؤيد هذا البحث ان
قوة التخيل مع كونها غير عقلية ايضا تقوى على التصورات غير متناهية لا تقف عند حد وذلك
لانها مسخرة من عالم العقل الحجة الخامسة لو كانت القوة العاقلة منطبعة فى جسم كقلب او دماغ
لكانت اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير عاقلة له فطم والتالى باطل فالقول بانها منطبعة
فى جسم باطل اما بيان الملازمة فنقول ان تعقلها لذلك الجسم اما لاجل ان صورته الموجودة
فى الخارج حاضرة عند العقل كافية فى تعقله او لاجل ان صورة اخرى من تلك الآلة تحصل للقوة
العاقلة فان كان الاول وجب ان يكون دائمة التعقل لتلك الآلة وان كان الثانى فيلزم
اجتماع المثلين فى محل واحد الصورة المنطبعة العاقلة والصورة المنطبعة المعقولة فيلزم امتناع التعقل
وايضا ليس احديهما بان يكون عاقلة والاخرى بان يكون معقولة فان قيل الصورة الثانية الاولى
لا فى مادتها وهى لكونها حالة فى الاولى اولى بان يكون معقولة والاولى عاقلة دون العكس نقول
يعود الكلام فى كون احديهما اولى بالحالية من الاخرى دون العكس وثبت ان ادراك ذلك
الجسم ان كان بصورة اخرى يمتنع ادراك تلك القوة له واما ابطال التالى اى المفهوم المردد
من النقيضين فلثبوت ما هو مقابل للمفهوم المردد بينهما لانا تارة نعقل ذلك العضو وتارة لا نعقله
فصورة هذه الحجة استثنائية مركبة من متصلة مؤلفة من حملية ومنفصلة وهى قولنا لو كانت القوة
العاقلة منطبعة فى جسم لكانت اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير متعقلة له اصلا والملازمة
انما تبين بالطال قسم آخر على التقدير المقدم حتى يصير به المنفصلة حقيقية ثم تبين بحقيقة ذلك القسم
فى الواقع استثناء نقيض التالى ليثبت نقيض المقدم وهو المطلوب وذلك متوقف على مقدمات

اربع اولاها ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية ان المدرك
ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة فى ذاته وان كان مدركا بآلة كانت
بحصولها فى آلته والثالثة ان الامور الجسمانية انما تفعل افاعيلها بواسطة اجسامها التى
هى موضوعاتها فاذن تلك الاجسام آلاتها فى افعالها والرابعة ان الامور المتحدة بالماهية
النوعية لا يتغاير الا بسبب اقترانها بامور متغايرة مادية اقول ان المقدمة الثانية غير مسلمة
عندنا لانك قد علمت ان القوة الباصرة يدرك المبصرات لا بارتسام صورها فى العين وكذا
قوة الخيال يدرك والاشباح الجسمانية لا بانطباعها فى الدماغ فهذه الحجة مقدوحة لاجل
اختلال تلك المقدمة وصاحب المباحث قدح فى المقدمة الاولى كما نقله مرارا بان
العلم ليس بمقارنة صورة المدرك بل العلم والشعور حالة اضافية قد يكون مع اقتران
صورة وقد لا يكون وليس العلم فى جميع الاحوال الا نفس تلك الاضافة المخصوصة فلم لا يجوز
ان يكون الناطقة حالة فى جسم فمتى حصل بينها وبين الجسم تلك الاضافة المخصوصة حصل
الادراك والا فلا اقول قد مر ابطال كون العلم والادراك اضافة محضة مرارا وقد علمت
ان كل اضافة لا يتحقق الا بتحقق امر به يقع الاضافة وربما يمنع كونها غير مستقلة الوجود
فى الخارج وقال ايضا فى رد تلك المقدمة ان المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة
فى الخارج فى تمام الماهية والا لجاز ان يكون السواد مثل البياض فى تمام الماهية لان المناسبة
بين السواد والبياض لاشتراكهما فى كونهما عرضين حالين فى محل محسوس اتم من المناسبة
بين المعقول من السماء الذى هو عرض غير محسوس حال فى محل كذلك وبين السماء الموجودة
التى هى جوهر محسوس موجود فى الخارج محيط بالارض والجواب ان المعقول من الشىء هو

ماهيته التى هى بها هو موجودة بوجود غير حسى ذى وضع واشارة فقول القائل ان المعقول
من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة ان اراد به ان احديهما معقول والآخر محسوس كان
صادقا وان اراد به ان المعقول من السماء ليس ماهية السماء فهو كاذب وان اراد به ان
احديهما جوهر والآخر عرض فليس كذلك كما مر مرارا واعلم ان المحقق الطوسى سلم فى الجواب الذى
ذكره عن هذا البحث فى شرح الاشارات كون السماء المعقولة عرضا فى محل مجرد وبين الفرق
بين نسبة المعقول من السماء الى المحسوس منها وبين مناسبة السواد والبياض بان الفرق بين الاولين
فرق بين الطبيعة المحصلة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد والبياض
فرق بين الطبيعة الجنسية المحصلة تارة مع فصل يقومها نوعا وتارة مع فصل آخر يقومها نوعا مضادا
للاول اقول ان التجريد من العوارض المقارنة للماهية ليس من شرائط معقولية تلك الماهية اذ العقل
ان يتصور ماهية الانسان مثلا مع جميع عوارضه ومقارناته ولواحقه من كمه وكيفه واينه ووضعه
ومتاه وكذا بشكله وهيئاته وجوارحه كل ذلك على الوجه العقلى الكلى كما ثبت فى باب علم البارى
بالجزئيات والتشخصات على وجه عقلى بل شرط الادراك العقلى للشىء الخارجى ان يجرد حقيقته
عن نحو الوجود الحسى الى نحو الوجود العقلى فالفرق بين السماء المعقولة والسماء المحسوسة ليس بشىء
الا بنحو الوجود وكل ما وجوده ذلك الوجود النورى الخالص الحقيقى الغير القابل للحجاب والكثرة
والافتراق فهو معقول الذات بنفسه وكل ما وجوده هذا الوجود الحسى المادى فهو محجوب الذات
عن نفسه فضلا عن غيره الا بصورة ينتزع عليه من القوى الفائضة عليه من ذلك الوجود
واعترض ايضا بانه لا يلزم من كون العاقلة متعلقة لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين
متماثلتين فى محل لان احديهما حالة فى العاقلة والاخرى محل لها والجواب عنه كما فى شرح

الاشارات ان العاقلة لو كانت محلا للصورة من غير ان يحصل تلك الصورة فى محلها كانت القوة
الجسمانية ذات محل من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسمانى فاعلا بمشاركة الجسم
فكل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسمانى فكانت العاقلة غير جسمانية هف ولو
كانت محلا للصورة حلت فى محلها عاد المحال المذكور فان قيل الفرق بينهما باق لان احديهما
حالة فى العاقلة وفى محلها والاخرى حالة فى محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران وافتراق
الشيئين المقارنين دون الآخر غير معقول ومع ذلك فالمحال باق بحاله المعقول كحلول
صورتين متحدتين الماهية فى محل واحد وقال ايضا الجسم قد يحل فيه اعراض كثيرة والاشكال ان وجودها
الزائدة على ماهياتها متماثلة وحالة فى الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب عنه ان وجود
كل ماهية عين تلك الماهية فى الاعيان ومغايرته اياها بحسب الذهن وماهيات الاعراض متخالفة
فوجوداتها كذلك وقال ايضا هذه الحجة بعينها تقتضى ان لا يكون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها ابدا
او غير عالمة بشىء منها فى وقت من الاوقات بالبيان المذكور الذى ذكرتم وايضا تقتضى دوام علمها
بجميع عوارضها ما دامت تلك العوارض حاصلة والا لكان علمها بعوارضها لاجل صورة مساوية
لعارضها فيها فيلزم اجتماع المثلين واجاب عنه المحقق للاشارات ان الصفات واللوازم
منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها لكونها مدركة لذاتها والى ما يجب بها لوجه مقابلتها بالاشياء
المغايرة لها لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة فى الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول
دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للصنف الثانى الا حال المقابلة لفقدان الشرط
فى غير تلك الحالة اقول ما ذكره غير واف بحل الاشكال على التقرير الثانى ويمكن ان يجاب عنه
بان عوارض النفس ليست الا علومها وادراكاتها وما يلزمها وتلك العلوم ما دامت حاضرة

كانت مدركة لها بنفس صورتها الحاضرة و ما دامت النفس ذاهلة عنها فهى ذاهلة عنها و كذا
لوازم تلك العلوم من الانفعالات التى تلحقها بمشاركة البدن كالغضب و الشهوة كالخجل
و الوجل و غيرها الحجة السادسة لو كانت القوة العاقلة جسمانية لضعف فى زمان الشيخوخة
دائما لكنها لا تضعف فى ذلك الزمان دائما فهى غير جسمانية و ليعلم نقيض التالى القياس من
الشكل الثالث بكذا العقل فى الشيخ الاشياء فهو قوة عاقلة و ليس كل عقل الشيخ فانه تكل
عند الشيخوخة فليس كل قوة عاقلة تكل عند الشيخوخة و ليس يحتاج صحة هذا المطلب ان لا يكل
عقل شيخ اصلا بل اذا كان عقل لم يكل عندها يكفى فى صحة ما ذكرناه لان هذا الكلام فى قوة قياس
استثنائى تاليها متصلة كلية موجبة استثنى فيه نقيض التالى و هو سالبة جزئية لينتج
نقيض المقدم صورتها بكذا لو كانت العاقلة جسمانية تفعل بالآلة لكان كلما عرض للبدن
آفة او مرض و كلال يعرض لها فى التعقل فتور و ليس كذلك كليا ينتج ان تعقلها ليس بالآلة
لكان كلما عرض بدنية فلا يرد عليه ان كثيرا ما يعرض الانسان فى التعقل عند اختلال قوى البدن
لان هذا بمنزلة انشاء لعين التالى فلا ينتج شيئا و سبب ذلك ان القوة الجسمانية ربما
يحتاج اليها ابتداء ليتم القوة العاقلة بالفعل و يجوز ان يكون اشتغالها بتدبير البدن يعوقها
عن سائر افعالها و ذلك مثل العرض الراكب المستقل الى بلده من سائر ذى الحركة فانه يصير
اشتغاله بمراعاته مركبه عائقا له من افعاله الخاصة به ليس صدورها عنه لشركة الفرس و كذلك
الشيخ اذا انصرف عن المعقولات فلانه يشتغل عن افعاله العقلية الى تدبير بدنه او عرض له آفة ربما
احتاج اليها فى الابتداء لضعف نفسه و عدم رسوخ ملكته فى التعقل فان حصل لعل استمراره
فى افعال عقله على النحو لان عقله تتم لعضو من البدن يتأخر عنه الفساد فى الاكالة و ان ظهرت

الآفة فى سائر القوى و الافعال مجاب بان الاعضاء الطرفية انما يلحقها الضعف و الفساد المضعف
ليسبق الى المبادى و لو كانت المبادى مختصة بالضعف الاطراف و لم يقطعوا بها و معلوم انها الاكبد الشيخ
و لا دماغه و لا قلبه على الحال الصحيحة و القريبة من الصحة و لذلك يحدث فى نبضه و بوله و افعاله و دماغه
نقاوة ما حلياء و معلوم ان عقل الانسان لا يحتاج فى تمامه الى يده و رجله و جلده و ما يجرى مجراه
اقول تفاوت الاحوال الكاملة للانسان بحسب الشيخوخة بالبقية ايضا تفاوت يقع فى احوال
النفس لان المبدأ المزاج المشكل الاعضاء كما علمت هى النفس و منشأ كمال البدن و قواه الكامل
النفس عن تدبير هذه النشأة الى تدبير نشأة ثانية بحسب الجبلة و فى ذلك حكمة كون الموت
طبيعيا اولية لا كما ذكره الاطباء و غيرهم فان رجعت و قلت لعل مزاج الشيخ اوفق لافعال
القوة العقلية فلهذا تقوى فيه هذه القوة قلنا كلا فان مزاج المشايخ اما بارد يابس و اما
دائم ضعيف و كل منها يوجد فى غير المشايخ و لا يكون لصاحبه مزيد استعداد و ليس كل
شيخ اقوى من الشاب على ان ضعف البنية ليس بلائم بالقوم بالبنية بل لعله لائم بالقوم
بالبنية هذا الحكمة عرشية اعلم ان هذا البرهان ايضا غير دال على ان لكل انسان جوهرا مفارقا بالفعل
بل يدل على ان القوة العاقلة غير بدنية و هو كما يدل على ان القوة العاقلة ليست بدنية يدل
على ان القوة الخيالية و الوهمية ايضا ليست بدنية فان لبعض المشايخ و المرضى قد يكون
تخيله و تصوره للمعانى الجزئية بحاله و لو كانت القوة الخيالية طبيعية فانية بهذا البدن
الطبيعى لكان كلما عرضت لها آفة او مرض وقع الاختلال فى تخيله و تصوره و ليس كذلك
اذ قد يكون غير مختلة فى فعلها و العقيدة السابقة الجزئية يكفى لاستنتاج نقيض التالى لكنك
و القوم لعدم اطلاعهم على تجرد الخيال تكلفوا تمحلات شديدة فى دفع بقاء التخيل و التذكر

عند الشيخوخة و اختلال البدن الحجة السابعة و هى قريبة المأخذ مما تقدم ان كثرة الافكار
و التعمق فى ادراك المعقولات سبب لتجفيف الدماغ و ذبول البدن لاجل ثوران الحرارة
المحتقنة و سبب لاستكمال النفس بخروجها فى تعقلاتها من القوة الى الفعل و معلوم ان الشئ
الواحد لا يكون سببا لكمال شئ و نقصانه فلو كان موت البدن يقتضى موت النفس
لكانت الافكار التى هى سبب لنقصان البدن او موته سببا لنقصان النفس او موتها
مع انها مكملة لجوهر النفس فعلمنا ان النفس غير قائمة بالبدن و للقائل ان يقول ان
الممتنع كون شئ واحد سببا لكمال شئ واحد و نقصانه من جهة واحدة و فى وقت
واحد و اما ان يكون ذلك فى وقتين و بحسب اعتبارين فغير ممتنع الحجة الثامنة ان
النفس غنية فى فعلها عن البدن و كل غنى فى فعله عن المحل فهو غنى فى ذاته عنه فالنفس
غنية عن المحل اما انها غنية فى فعلها عنه فلوجوه ثلثة احدها انها تدرك ذاتها و من المستحيل
ان يكون بينها و بين ذاتها آلة فهى فى ادراكها ذاتها غنية عن الآلة و ثانيها انها تدرك
ادراكها لنفسها و ليس ذلك بآلة و الثالث انها تدرك آلتها و ليست بينها و بين
آلتها آلة اخرى فثبت ان النفس غنية فى فعلها عن الآلة و المحل و كل ما كان كذلك فهو
فى ذاته ايضا غنى عن المحل و ذلك لان كون الشئ فاعلا متقوم بكونه موجودا فلو كان الوجود
متقوما بالمحل لكان الفعل متقوما ايضا به لان الايجاد فرع الوجود و الفعل بعد الذات فحاجة
الذات و الوجود الى شئ يستلزم حاجة الايجاد و الفعل اليه من غير عكس و لهذا لا يفعل
شئ من القوى الجسمانية الا بمشاركة الجسم و لاجل كون الحواس و غيرها من القوى
جسمانية الوجود لا تدرك ذاتها و لا ادراكها لذاتها و لا ادراكها لآلتها فلو كانت النفس

جسمانية لتعذر عليها ذلك و قد ثبت انها ليس كذلك فثبت انها غير جسمانية اقول
هذا البرهان دال على تجرد النفس عن البدن سواء كانت قوة عاقلة بالفعل او كانت
متخيلة اذ الخيال ايضا ان تخيل ذاتها و آلتها و تفعل فعلها من غير مشاركة البدن
و لهذا تخيل اشياء خارجة عن هذا العالم الطبيعى مما لا يكون بينها و بين علاقة وضعية
بالقرب و البعد فعلم ان فعلها ليس بآلة بدنية و ان كان محتاجة الى البدن فى الابتداء
كحاجة العقل اليه ايضا من جهة الاعداد و تخصيص الاستعداد و اعترض صاحب المباحث
على مقدمة هذا البرهان بوجهين الاول ان الصور و الاعراض محتاجة الى محالها الا
لوجود ذاتها ثم لا يلزم من استقلالها بهذا الحكم استغنائها فى ذاتها عن تلك المحال الثانى
ان جميع الآثار الصادرة من الاجسام مبادئها قوى و اعراض فى تلك الاجسام و ليس
لمحال تلك القوى مدخل فى اقتضائها تلك الآثار و الا لكانت الاجسام باسرها يستحيل ان
يكون لها اثر فى هذه الاحكام المخصوصة فعلمنا ان المستقل فى اقتضاء تلك الاحكام هى تلك
الاعراض و القوى لكانه وحدها ثم لا يلزم من استقلالها و انفرادها فى تلك الاحكام استغنائها
عن محالها فى الوجود اقول فى الجواب اما عن الاول فان الاحتياج و الامكان و ما اشبههما
امور عقلية و احكام ذهنية لعرض الماهيات بحسب ملاحظة الذهن اياها من حيث هى و الكلام فى
الافعال و الاحكام الخارجية و الصور الحالة و الاعراض حاجتها الى المواد و الموضوعات ليست
امرا زائدا على وجوداتها و وجوداتها متقومة بالمحل فكيف يكون مستغنية عن المحل بنفس
الحاجة الى المحل اعنى الوجود الحلولى و اما على الثانى فانا لا نسلم ان محل القوى و الاعراض
لا دخل لها فى التأثير كيف و التأثير يحتاج الى وضع خاص و نسبة معينة للمؤثر بالقياس

لا بأن لا ان محالها تلك

الى المباشرة والوضع لا يقوم الا بالجسم والذي يذكر في الطبيعيات ان الجسم بما هو جسم لا يكون
سببا لفعل خاص كحرارة او برودة او شكل او حركة والا لكان جميع الاجسام مشاركة فيه
لا ينافي هذا الحكم اذ المراد نفي السببية عن الاجسام نفي سببيتها بالاستقلال لا نفي سببيتها
مطلقا وان كانت بالجزئية والدخول حتى لو فرض الحرارة مجردة عن الاجسام لكانت فاعلة
لهذه السخونة والسواد لو فرض تجرده عن الاجسام لكان ايضا قابضا للبصر كيف والمسئلة
اعني كون تاثير القوى الحالة في محل بمشاركة برهانية قطعية لا يتطرق في عقدها شك اصلا
الحجة التاسعة القوى البدنية تكل بكثرة الافعال ولا تقوى على القوي بعد الضعيف وعلة ذلك ان القوى
الجسمانية المادية موادها قابلة للتبدل والاستحالة والذبول ولسبب ذلك يعرض لها تبدل الاحوال
اما كلالها وضعفها فلتحلل المادة وذبولها واما عدم تمكنها من الفعل الضعيف اثر القوي فلان تأثير
القوى بمناسبة الافاعيل وهذه القوى لما كان من شأنها الاشتداد والتضعف والتبدل
بالاستحالة كما علمت في مقاومة الحدوث بحسب تفاوت الاستعداد فاذا استعملت الالة الجسمانية
في ادراك قوي او فعل قوي فلا بد هناك من قوة قوية تفيض من المبدا القوة القوية على
تلك الالة ثم اذا استعملت اثر ذلك الفعل في محل آخر ضعيف يعسر ذلك على تلك القوة
لانها لا تناسبه وانما المناسب لهذا الفعل الضعيف قوة ضعيفة والقوة انما تحدث
تدريجا لا دفعة كما علمت فيما سبق فلاجل ذلك لا يمكن للقوة القوية الفعل الضعيف كما لا يمكن
للقوة الضعيفة الفعل القوي الا ترى ان القوة المحركة التي في الحجر العظيم لا يمكن لها التحريك
البطيء لذلك الحجر في هويه والحرارة الشديدة لا تسخن الضعيف لما يلاقيه واما القوى
الغير الجسمانية فلكونها متساوية النسبة الى جميع القوابل وغير متناهية القوة فلا جرم

يجوز ان يصدر منها القوي والضعيف من الافعال بعضها عقيب بعض من جهة اختلاف الاسباب
المخصصة فلاجل ذلك لا تضعف بكثرة الافعال وتقوى على القوي بعد الضعيف وعلى الضعيف بعد
القوي فاذا تقررت هذه المقدمة فنقول القوة العاقلة لما كانت بهذه الصفة لانها تدرك المعقولات
القوية والضعيفة بعضها عقيب بعض فليست جسمانية كسائر القوى البدنية التي شأنها ما ذكرنا
وهذا البرهان ايضا يدل على كون الخيالية غير جسمانية فان القوي على تخيل الاشياء العظيمة مع
تخيلها الاشياء الحقيرة مثلا يمكنها ان تتخيل فلك الافلاك مع الخردلة وان تتخيل ضوء الشمس
وحرارة النار مع ضوء الشرارة وحرارة الهواء المعتدلة وان تتخيل صوت الرعد مع الهمس وهذا
مما اشكل الامر على من لم يتفطن بتجرد الخيال عن المواد المستحيلة الكائنة الفاسدة فتجشم بتكلف
في دفع الاشكال عن نفسه بان قوة الادراك غير قوة المدرك فالشمس والقمر والسماء مدركات
قوية ونحن اذا تخيلناها فادراكنا لها لا يلزم ان يكون قويا ولاجل ذلك لا يمنع ادراكنا
لها عن ادراك المدركات الضعيفة واما اذا قوي تخيلنا لها بحيث صرنا مستغرقين في ذلك
التخيل امتنع علينا والحال هذه تخيل الشيء الحقير اقول الادراك لا يخلو اما ان يكون هو
الصورة الحاصلة من الشيء او الاضافة التي بين المدرك والمدرك كما هو مذهب جماعة
فعلى الاول لا معنى لقوة الادراك وضعفه الا قوة المدرك وضعفه لانهما امر واحد لان المدرك
بالحقيقة هو الصورة لا الامر الخارجي الذي ربما لا يوجد في الخارج عند وجود الصورة ثم لا يخفى
ان صورة السماء في الخيال اقوى من صورة الخردلة فيه واما على الثاني فلان الاضافة
من الامور التي لا توصف بالقوة والضعف والعظم والحقارة الا باعتبار ما تضاف اليه
ثم قوله واما اذا قوي تخيلنا امتنع تخيلنا امتنع علينا والحال هذه تخيل الشيء الحقير فيه

ما ذكره حيث وصف الشيء المتخيل بالحقارة دون الخيال وايضا الاستغراق في ادراك الشيء في الحقيقة
يرجع الى ضعف الادراك بالنسبة الى وجود المدرك وغلبة وجود المدرك واستيلائه على
القوة الادراكية فيقهرها عن الاحاطة به والاكتناه له فليس الاستغراق في ادراك الشيء عبارة
عن تسلط الادراك على المدرك بل تسلط المدرك على الادراك له وايضا ما ذكره مشترك بين
الادراك العقلي والادراك الخيالي فان من يستغرق في تعقل شيء عظيم قوي الوجود عالي المرتبة رفيع
السمك انقطع عن تعقل غيره ومن استغرق في جلال الله وعظمته امتنع عليه الالتفات الى ذاته فضلا
عن تعقل معقولات اخرى الحجة العاشرة قد سبق ان المدرك لجميع اصناف الادراك لجميع المدركات
شيء واحد في الانسان فنقول هذا المدرك اما ان يكون جسما من الاجسام بما هو جسم
او ان يكون قوة او صفة قائمة بالجسم صورة او عرضا واما ان يكون امرا مفارقا عن الجسم غير
قائم به والاول ظاهر البطلان لان الجسم من حيث هو جسم لا يمكن ان يكون مدركا للشيء كما مر
مرارا من انه ليس للجسم وجود وحداني وحضور جمعي لو جد له شيء او وجد هو لشيء وايضا لو كان
الجسم بما هو جسم مدركا لكان جميع الاجسام مدركة والثاني ايضا محال لان تلك القوة
اما ان تكون قائمة بجميع اجزاء البدن او قائمة ببعض اعضاء البدن دون بعض والاول
باطل والا لكان كل جزء من اجزاء البدن مبصرا سامعا متخيلا متفكرا عاقلا وليس كذلك
بالبديهة فان البصر لا يسمع واليد لا تتخيل والرجل لا تتفكر وباطل ايضا ان يكون لبعض الاعضاء
قائمة به القوة المدركة لجميع هذه الادراكات لانه يلزم ان يكون في البدن عضو واحد
هو سامع مبصر متخيل متفكر عاقل فهم ولسنا نعلمه ولا نجد اي عضو هو وبه يظهر فساد قول
القائل لعل القوة المدركة لجميع هذه المدركات امر قائم بجسم لطيف محصور في بعض الاعضاء

فانا نقول لو كان كذلك لكنا نجد من ابداننا موضعا مشتملا على جسم موصوف بكونه سامعا
مبصرا عاقلا فاهما فان قلت سبب انكم لا تعرفون ذلك الموضع لكن عدم علمكم بذلك
لا يدل على عدمه قلنا نحن نعرف ذواتنا ونعرف انا نحن السامعون المبصرون
والمتخيلون العاقلون فلو كان بعض الاجسام سواء كان جزءا من البدن او كان محصورا
في جزء من البدن يكون موصوفا بتلك القوة المدركة لجميع الادراكات لجميع المدركات
لم يكن حقيقتنا وهويتنا الا ذلك الجسم الموصوف بتلك القوة المنعوتة بجميع هذه
الادراكات واذا كان كذلك ثم لا نعرفه فلم نكن عارفين بحقيقة ذاتنا وايضا قد علمت
فيما سبق ان المدرك والحاس من جنس المدرك والمحسوس واذا كان كذلك فيستحيل ان يكون
جسم واحد بقوة واحدة آلة للسمع والبصر والذوق والتخيل والتعقل فان قلت هذا
يرد عليكم حيث جعلتم قوة واحدة مجردة سمعية بصرية لامسة متخيلة عاقلة قلت هذه القوى
فروعات ومعاليل للقوة العقلية وهي تمام هذه القوى وفاعلها والتام والفاعل
يقوى على كل ما يقوى على كل ما يقوى عليه الناقص والمفعول من الافعال دون العكس لان
معلول معلول الشيء معلول لذلك الشيء واما معلول علة الشيء فلا يكون معلولا له والا لزم
كون الشيء معلولا لنفسه فثبت ان الموصوف بجميع الادراكات لجميع المدركات قوة
واحدة غير جسمانية وهو المطلوب الحجة الحادية عشر ان كل صورة او صفة حصلت في الجسم
من الاسباب فاذا زالت عنه وبقي فارغا عنها فيحتاج في استرجاعها الى استيناف
سبب او سببية كاملة اذا تسخن بسبب كالنار مثلا ثم اذا زالت عنه السخونة لا يمكن عودها
اليه الا بسبب جديد وهذا بخلاف النفس في ادراكاتها فانها كثيرا ما تحدث فيها صور

عليه بسبب فكر او تعليم معلم ثم يزول عنها تلك الصورة عند الذهول لكنها استرجاع تلك
الصورة لذاتها من غير استيناف ذلك السبب وبالجملة النفس من شانها ان يكون مكتفية
بذاتها في كمالاتها ولا شيء من الجسم يكتفي بذاته فالنفس تعالت عن ان يكون جسمية
لا يقال الجسم ايضا قد يعود اليه صفة التي كانت فيه بعد زوالها من غير استيناف سبب
جديد كالماء اذا زالت عنه البرودة بورود السخونة التي هي ضدها ثم استعيد طبعه البرودة التي
كانت له لانا نقول كلامنا في الصفة الطارية للشيء لاجل سبب خارج عن ذات الموصوف
وبرودة الماء صفة ذاتية علتها طبيعة الماء بشرط عدم القاسر ثم اذا عادت البرودة
اليه ما عادت الا مع سببها اعني مجموع الطبيعة وعدم المانع فهذه عشرة براهين هو حجة
للقائلين بان النفس الانسانية مجردة عن المادة ولواحقها سواء كانت بالغة الى حد
العقل بالفعل ام لا فان النفس المتحلية بالعقل الفعلي ايضا شارك العقل في تجرد ذاتها وفعلها
عن هذا العالم لكن العقل مجرد عن الكونين والخيال غير مجرد الا عن احدهما **فصل**
في شواهد سمعية في هذا الباب اكثر الناس اشغاعهم بالسمعيات اكثر من العقليات في الاصدق
بالاشياء الا بمكافحة الحس للمحسوس ولا يذعنون بالعقليات ما لم يقرن معها شيئا
نقلها الى محسوس فلنذكر ادلة سمعية لهذا المطلب حتى تعلم ان الشرع والعقل متطابقان
في هذه المسئلة كما في سائر الحكميات وحاشا الشريعة الحقة الالهية البيضاء ان تكون
احكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية وتبا لفلسفة يكون قوانينها غير مطابقة
للكتاب والسنة اما الآيات المشيرة الى تجرد النفس فمنها قوله تعالى في حق آدم واولاده
فنفخت فيه من روحي وفي حق عيسى عليه السلام وكلمته القاها وروح منه وهذه الاضافة

ينادي

ينادي على شرف الروح وكونها عرية عن عالم الاجسام وفي حق شيخ الانبياء ابراهيم الخليل
على نبينا وعليه السلام وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض ليكون من الموقنين وقوله
حكاية عنه وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا ومعلوم ان الجسم وقواه ليس شيء
منها بهذه الصفات السنية من روية عالم الملكوت والايقان والتوجه بوجه الذات الى فاطر السموات
والحنيفية اي الطهارة والقدس ومنها قوله تعالى ثم انشاناه خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين
ومنها قوله سبحان الذي خلق الازواج كلها مما تنبت الارض ومن انفسهم ومما لا يعلمون وقوله
اليه يصعد الكلم الطيب وقوله ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم وقوله يا ايتها النفس المطمئنة
ارجعي الى ربك راضية مرضية وفي الحقيقة جميع الآيات المشيرة الى المعاد واحوال العباد
في النشاة الثانية دالة على تجرد النفس لاستحالة اعادة المعدوم واشتغال العرض وما يحكمه من
القوى المنطبعة واما الاحاديث النبوية فمثل قوله صلى الله عليه وآله من عرف نفسه فقد عرف ربه
وقوله اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وقوله من رآني فقد راى الحق وقوله انا النذير العريان وقوله صلى الله عليه وآله
لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وقوله ابيت عند ربي
يطعمني ويسقيني فهذه الاخبار وامثالها يدل على شرف النفس وقربها من الباري اذ كذلك
وكذا قوله ربي ارني الاشياء كما هي ومعلوم ان دعاء النبي صلى الله عليه وآله مستجاب والعلم
بالاشياء وذوات الاسباب كما هي لا يحصل الا من جهة العلم بسببها وجاعلها كما برهن
في مقامه والمراد بالرؤية هو العلم الشهودي وكذلك دعاء الخليل عليه السلام كما حكى الله
عنه وقوله رب ارني كيف تحيي الموتى ورؤية الفعل لا ينفك عن رؤية الفاعل وحب
في حد الجسم ومناجاه ان يري انه رب الارباب وحب الاحباب في قوله صلى الله عليه وآله

قلب المؤمن عرش الله وقوله قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن ومعلوم ان ليس المراد
بهذا اللحم الصنوبري ولا ايضا اصبع الله جارحة جسمانية بل القلب الحقيقي هو الجوهر النطقي
من الانسان والاصبعان هما العقل والنفس الكليان والقوتان العقلية والنفسية وقوله
صلى الله عليه وآله المؤمن اعظم قدرا عند الله من العرش ومعلوم ان هذه الاعظمية ليست بحسبه
ولا القوة محصورة في عضو من اعضائه وقوله صلى الله عليه وآله خلق الله الارواح قبل الاجساد
بالفي عام وقول امير المؤمنين وامام الموحدين عليه السلام حين سئل عنه حبر من الاحبار هل
رايت ربك حين عبدته فقال ويلك ما كنت اعبد ربا لم اره قال وكيف رايته
او كيف الرؤية فقال ويلك لا تدركه العيون في مشاهدة الابصار ولكن راته القلوب
بحقائق الايمان والرؤية العقلية لا يمكن بقوة جسمانية وقوله عليه السلام في الجواب
حين سئل عنه كيف قلعت باب خيبر قلعته بقوة ربانية لا بقوة جسمانية وعنه عليه السلام
انه قال الروح ملك من ملائكة الله له سبعون الف وجه الحديث وقال روح الله
المسيح بالنور المشارق من سرادق الملكوت لن يلج ملكوت السموات من لم يولد مرتين
وقوله لا يصعد الى السماء الا من نزل منها واما كلمات الاوائل فقد قال معلم الحكمة المعتبر
ارسطاطاليس في كتابه المعروف باثولوجيا على لسان اليونانيين بمعنى معرفة الربوبية
وهو علم المفارقات اني ربما خلوت بنفسي وخلعت بدني جانبا وصرت كاني جوهر مجرد
بلا بدن فاكون داخلا في ذاتي خارجا من سائر الاشياء فارى في ذاتي من الحسن والبهاء
ما ابقى له متعجبا بهتا فاعلم اني جزء من اجزاء العالم الشريف الالهي ذو حيوة فعالة فلما ايقنت
بذلك رقيت بذهني من ذلك العالم الى العلة الالهية فصرت كاني موضوع فيها متعلق بها

فاكون

فاكون فوق العالم العقلي كله في كلام طويل وقال ايضا من حرص على ذلك العالم ارتقى اليه جوزي
هناك احسن الجزاء مضطرا فلا ينبغي لاحد ان يفتر عن الطلب والحرص والاهتمام في الارتفاع
الى ذلك العالم وان تعب ونصب فان امامه راحة لا تعب بعدها ابدا ومما يدل على هذا
المطلب رسالة المعروفة بتفاحة وهي مشتملة على كلماته التي تكلم بها حين حضرته الوفاة وما
احتج به على فضل الفلسفة وان الفيلسوف يجازى على فلسفته بعد مفارقة نفسه عن جسده وقال
ايضا ليست النفس في البدن بل البدن فيها لانها اوسع منه وقال انباذقلس ان النفس
انما كانت في المكان العالي الشريف فلما خطات سقطت الى هذا العالم فرارا من سخط الله
فلما انحدرت صارت غياثا للانفس التي قد اختلطت عقولها وكان يدعو الناس باعلى
صوته ويامرهم ان يرفضوا هذا العالم ويصيروا الى عالمهم الاول الشريف ووافق هذا الحكيم
اغاثاذيمون في دعائه الناس الى رفض هذا العالم الا انه تكلم بالامثال والرموز واما
فيثاغورس صاحب العدد فكلامه في الرسالة الموسومة بالذهبية ناص على هذا الراي
والرسالة ايضا موجودة وقال في آخر وصيته لديوجانس انك اذا فارقت هذا البدن
تصير عند ذلك مخلى في الجو العالي تكون حينئذ سائحا غير عائد الى الانسية ولا قابلا للموت
واما افلاطون الشريف الالهي فروي عنه في كتاب اثولوجيا انه قد احسن في صفة النفس
حيث وصفها باوصاف كثيرة ضربنا عنها لكانها ثابتة بذاتها مع انه قد اختلف صفاته
في النفس لانه لم يستعمل الحس في صفات النفس ولا رفضه في جميع المواضع وذم
واذرى اتصالها بالبدن فقال ان النفس انما هي في البدن كانها محصورة مسجونة
جدا لا ينطق بها ثم قال ان البدن للنفس انما هو كالغار وقد وافقه انباذقلس غير انه

ستر البدن الصدئی وانما عنی بالصدئ هذا العالم اقول ویلوح فی هذا الکلام الالهی فطبع
علی قلوبهم بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون ثم قال ان اطلاق النفس من وثاقها
وخروجها من مغار هذا العالم والترقی الی عالمها العقلی اقول وبت اختلاف صفات
النفس فی کلامه ما علمت من طریق القیاس اختلاف النفس فی التجسم والروح حال اخلاقها
نفس واحد فیها الجب فی وقتین او فی وقت واحد من جهتین وقال فی کتابه المعروف بالذی
فاذن ان علة هبوط النفس الی هذا العالم انما هو سقوط ریشها فاذا ارتاشت ارتفعت
الی عالمها الاول وقال فی بعض کتبه ان علة هبوط النفس الی هذا العالم امور شتی وذلک
ان منها ما هبط لخطیئة خطاها ومنها انها هبطت لعلة اخری غیر انه اختصر قوله
بان ذم هبوط النفس وسکناها فی هذه الاجسام وانما ذکر هذا فی کتابه الذی یدعی
طیماوس ثم ذکر هذا العالم ومدحه فقال انه جوهر شریف سعید وان النفس انما صارت
فی هذا العالم من فعل الباری الخیر لیکون هذا العالم حیا ذا عقل لانه لم یکن من الواجب
اذ کان هذا العالم متقنا فی غایة الاتقان ان یکون غیر ذی عقل ولم یکن ممکنا ان
یکون العالم عقلیا ولیست له نفس فلهذه العلة ارسل الباری النفس الی هذا العالم
واسکنها فیه ثم ارسل نفوسنا فسکنت فی ابداننا لیکون هذا العالم تاما کاملا ولئلا
یکون دون ذلک العالم فی التمام والکمال لانه کان ینبغی ان یکون فی العالم الحسی من
اجناس الحیوان ما فی العالم العقلی واما الاثار فقد تکلم المتمسکون بهذه الشریعة الحقة فی
ماهیة الروح فقوم منهم بطریق الاستدلال والنظر وقوم منهم بطریق الذوق والوجدان لا
باستعمال الفکر حتی تکلم فی ذلک مشایخ الصوفیة مع انهم تادبوا بادب رسول الله

صلی الله علیه واله ولم یکشفوا عن سر الروح الا علی سبیل الرمز والاشارة ونحن ایضا لا نتکلم الا
عن بعض مقامات الروح الالهی وقواه ومنازله النفسیة والعقلیة لا عن کنهه لامتناع ذلک
فقد قال الجنید رحمه الله الروح شیء استاثر الله بعلمه ولا تجوز العبارة عنه باکثر من موجود
ولعله اراد انه موجود بحت ووجود صرف کسایر الذوات البسیطة العقلیة التی هی انیات
محضة متفاوتة بالاشد والاضعف لیست لها ماهیات متقومة من جنس وفصل وقال ابو یزید البسطامی
رفی الله عنه طلبت روحی فی الکونین فما وجدتها ای لانه فوق عالم الطبیعة وعالم المثال فکیف
من المفارقات العقلیة وقال ایضا النخس جلدی فرایت بی نا فتی البدن قشرا
وجلدا وهذا تصریح بان هویة الانسان ولبه شیء غیر الجسد وقال ایضا لو ان العرش وما حوله
وقعت فی زاویة من زوایا قلب ابی یزید لما احس بها وظاهر ان هذه السعة لیس
لبدنه والجسم اخس وقال ابن عطا خلق الله الارواح قبل الاجساد لقوله تعالی ولقد خلقناکم
یعنی الارواح ثم صورناکم وقال بعضهم الروح لطیف قایم فی کثیف وفی هذا نظر وله وجه صحیح
وقال بعضهم الروح عبارة والقایم بالاشیاء هو الحق وفیه ایضا نظر الا ان یحمل علی معنی اخر
ومع ذلک یدل قوله علی ان الروح حی بذاته لا بحیوة الجسم وقال بعض المفسرین فی قوله تعالی
قل الروح من امر ربی بامره وکلامه فصار الحی حیا بقوله کن حیا فعلی هذا لا یکون الروح حیا
واعلم ان اهل الشریعة اختلفوا فی الروح الذی سئل رسول الله صلعم عنه فمن الاقوال المنقولة
عنهم ما یدل علی ان قایله یعتقد بقدم الروح ومنها ما یدل علی انه یعتقد حدوثه وقال ایضا
قال قوم ان الروح هو جبرئیل علیه السلام وهذا القول یشبه قول من قال باتحاد النفس
بالعقل الفعال عند کمالها واقرب منه الحدیث المنقول الصحیح عن امیر المؤمنین علیه السلام

الروح ملک من ملائکة الله له سبعون الف وجه وروی عن ابن عباس ان الروح خلق من
خلق الله صورهم علی صورة بنی ادم ما نزل من السماء ملک الا ومعه واحد من الروح وقال
ابو صالح الروح کهیئة الانسان ولیسوا بناس وقال مجاهد الروح علی صورة بنی ادم لهم ایدی وارجل
ورؤس یاکلون الطعام ولیسوا بملائکة اقول المراد من اثبات هذه الاعضاء فی الروح حینما وقع
فی کلام هؤلاء القوم لیس اثبات الجوارح الجسمانیة بل اجزاء روحانیة وقوی معنویة یلیق
بلطافة الروح نظیر ما ذکره المعلم الاول للمشائین حیث قال فی کتاب اثولوجیا ان الانسان
الحسی انما هو صنم للانسان العقلی والانسان العقلی روحانی وجمیع اعضائه روحانیة ولیس
موضع الید غیر موضع الرجل ولا مواضع الاعضاء کلها مختلفة لکنها فی موضع واحد وقال
سعید بن جبیر لم یخلق الله خلقا اعظم من الروح غیر العرش ولو شاء ان یبتلع السموات
السبع والارضین السبع ومن فیهن بلقمة لفعل صورة خلقه علی صورة الملائکة وصورة وجهه علی صورة الادمیین یقوم یوم
القیامة عن یمین العرش والملائکة معه فی صف واحد وهو ممن یشفع لاهل التوحید ولولا ان
بینه وبین السموات سترا من نور لاحترق اهل السموات من نوره فهذه الاقاویل لا یکون
منهم الا نقلا وسماعا بلغهم عن رسول الله صلی الله علیه واله وقال بعضهم الروح لم یخرج
من کن لانه لو خرج من کن کان علیه الذل قیل فمن ای شیء خرج قال من بین جماله وجلاله
سبحانه بملاحظة الاشارة خصها بالسلام وحیاها بکلامه فهی معتقة من ذل کن اقول
اراد انه لیس من الموجودات الطبیعیة الکائنة لان کل کائن فاسد وقد برهنا علی ان
الارواح العقلیة من سرادقات الالهیة وشؤون الصمدیة امکاناتها امور ذهنیة غیر واقعة
فی نفس الامر بل باعتبار بعض الملاحظات وقال بعضهم الروح لطیفة تسری من الله

الی اماکن معروفة لا یعبر عنه باکثر من موجود بایجاد غیره اقول وقد مر تاویله بان المراد انه
محض الوجود المجعول بالابداع لا بالتخلیق من شیء اخر کموضوع او مادة وسئل ابو سعید الخراز
عن الروح اهی مخلوقة قال نعم لولا ذلک ما اقرت بالربوبیة حیث قالت بلی فقال
والروح هی التی قام بها البدن واستحق بها اسم الحیوة وبالروح ثبت العقل وبالروح قامت
الحجة ولو لم یکن الروح کان العقل معطلا لا حجة علیه ولا له وقال بعضهم انها جوهر مخلوق
ولکنها الطف المخلوقات واصفی الجواهر وانورها وبها تری المغیبات وبها یکون الکشف
لاهل الحقایق واذا احتجب الروح عن مراعاة السر اساءت الجوارح الادب وقال اخر
الدنیا والاخرة سواء عند الروح وقال بعضهم الارواح تجول فی البرزخ وتبصر احوال الدنیا
والملائکة یتحدثون فی السماء عن احوال الادمیین فارواح تحت العرش فارواح طیارة
الی الجنان والی حیث شاءت والی حیث شاءت علی اقدارهم من السعی الی الله ایام
الحیوة وروی سعید بن مسیب عن سلمان رضی الله عنه قال ارواح المؤمنین تذهب فی برزخ
من الارض حیث شاءت بین الارض والسماء حتی یردها الی جسدها وقیل اذا ورد علی
الارواح میت من الاحیاء التقوا وتحدثوا وسالوه ووکل الله بها ملائکة تعرض علیها اعمال
الاحیاء حتی اذا عرض علی الاموات ما یعاقب علیه الاحیاء فی الدنیا من اجل الذنوب کان
عذرا لتظاهر اعتذار الاموات فانه لا احد احب الیه العذر من الله تعالی ومن هذا القبیل ما روا
الشیخ ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسی ره انه قال قال ابو بصیر ابا عبد الله جعفر بن محمد الصادق ع
عن ارواح المؤمنین فقال فی الجنة علی صور ابدانهم لو رایته لقلت فلان وروی الشیخ محمد بن
یعقوب الکلینی فی اواخر کتاب الجنایز من الکافی عن جعفر الصادق علیه السلام ان الارواح

ولذلک صارت الارواح من تحمل الاستتار
وخا بعض وشایع

فی صفة الاجساد فی حجر فی الجنة یتعارفون ویتسائلون فاذا قدمت الروح علی تلک الارواح یقول
دعوها فانها قد اقبلت من هول عظیم ثم یسألونها ما فعل فلان وما فعل فلان فان قالت
لهم ترکته حیا ارجوه وان قالت لهم قد هلک قالوا قد هوی هوی وفی الکافی عنه
علیه السلام ان ارواح المؤمنین فی حجرات فی الجنة یأکلون من طعامها ویشربون من
شرابها ویقولون ربنا اقم لنا الساعة وانجز لنا ما وعدتنا والحق آخرنا باولنا وروی
فی ارواح الکفار بضد ذلک وروی الشیخ محمد بن الحسن الطوسی فی التهذیب عن الامام ابی
عبد الله علیه السلام انه قال لیونس بن ظبیان ما یقول الناس فی ارواح المؤمنین فقال
یونس یقولون فی حواصل طیر خضر فی قنادیل تحت العرش فقال علیه السلام سبحان الله
المؤمن اکرم علی الله من ذلک ان یجعل روحه فی حوصلة طائر اخضر یا یونس المؤمن اذا
قبضه الله تعالی صیر روحه فی قالب کقالبه فی الدنیا فیأکلون ویشربون فاذا قدم علیهم القادم
عرفوه بتلک الصورة التی کانت فی الدنیا والاخبار المنقولة عن ائمة اهل بیت الرسول
علیه وعلیهم السلام اکثر من ان تحصی ولا تظن ان اتصاف الارواح بتلک الصفات من
التشکل والهیئة والتحدث والاکل والشرب وغیرها مما ینافی تجردها عن هذا العالم الطبیعی
بل تؤکده لان الروح متشکل ومتصور ومتجسم فی غیر هذا العالم فان لله عوالم کثیرة غیر
هذا العالم بعضها الطف من بعض کلها مفارق عن هذا العالم وعن المواد الکونیة
والاستعدادیة ونتکلم فی مباحث المعاد کیفیة تمثل الارواح بصور الاجساد مع تجردها
ومفارقتها عن الابعاد والاجرام ذاتا ووجودا انفعالا ومثالا اسال الوعظی لای علة
کان رسول الله احکم الخلق لانه خلق روحه اولا فوقع له صحة التمکین واستقرار الآثار

کیف یقول کنت نبیا وآدم بین الروح والجسد ای لم یکن روحا وجسدا انتهی کلامه وقال
بعضهم الروح خلق من نور العزة وابلیس خلق من نار العزة ولهذا قال خلقتنی من نار ولم یدر
ان النور خیر من النار وقال بعضهم قرن الله العلم بالروح فهی للطافتها تنمو بالعلم کما ان البدن
تنمو بالغذاء والمختار عند اکثر المتکلمین ان الانسانیة والحیوانیة عرضان خلقا فی الانسان وقد یعدمهما الموت
لیعدمهما وان الروح هی الحیوة لیبهان صار البدن بوجودها حیا وبالاعادة الیه فی القیمة یصیر حیا
اقول هذا الکلام ما له وجه صحة وتحقیق لو صدر عن ذی بصیرة وکشف وکذا ما ذهب الیه
بعض المتکلمین من انه جسم لطیف اشتباک الاجسام الکثیفة اشتباک الماء بالعود الاخضر
وهو اختیار امام الحرمین الجوینی استاد الشیخ ابی حامد الغزالی وذلک لان ذلک الجسم البرزخی
ایضا من مظاهر الروح وکینونته فی هذا البدن لیس بمداخلة واشتباک لکن بنحو ما ومر
بعض متأخریهم علی انه عرض مع ما سمعوا من الاخبار الواردة فیه الدالة علی استقلاله و
جوهریته من العروج والهبوط والتردد فی البرازخ واما قول ابن عباس حین سأل
وقیل له این یذهب الارواح عند مفارقة الابدان فقال این یذهب ضوء المصابیح
عند فناء الادهان فعنی بعضهم ان ذهاب الروح الی المقام الذی جاء منه فمن علم کیفیة
مجیء الروح من ذلک المقام العقلی من غیر لزوم حرکة وتجسم یمکنه ان یعلم ذهابه الی
ذلک العالم من غیر زیادة مکان او تغیر او تکثر هناک وقیل له این یذهب
الجسوم اذا بلیت فقال این یذهب لحمها اذا مرضت وقال ابو طالب المکی فی
قوت القلوب مامیل الا ان الارواح اشباح فی الجسد وکذا النفوس لانه یذکر ان الروح
تحرکت من حرکتها الظهور نور فی القلب یراه الملک فیلهم الخیر عند ذلک وان النفس

تتحرک من حرکتها ظهور ظلمة فی القلب فیراه الشیطان بالظلمة فیقبل بالاغواء اقول مراده من هذه الحرکة
الحرکات الفکریة التی قد یکون برهانیة عقلیة یستدعی فیضان الصورة العقلیة النوریة علی النفس
وقد یکون قیاسا سفسطیا وهمیا مؤدیا الی تصور النفس لصورة فاسدة مظلمة ونتیجة باطلة
وهو من فعل الشیطان وهذه الحرکات لا تنافی تجرد النفوس وقال الشیخ الغزالی ان الروح
اذا فارقت الابدان تحمل معها القوة الوهمیة بتوسط اللطیفة فیکون مع مطالعة للمعانی المحسوسات
لان تجردها من هیأت البدن غیر ممکن وهی عند الموت شاعرة بالموت وبعد الموت متخیلة
نفسها مقبورة وتتصور جمیع ما کانت تعتقده حال الحیوة وتحس بالثواب والعقاب فی القبر
وهذا کلام صحیح برهانی لو بدل ما ذهب الیه من تجرد القوة الخیالیة وما یصحبها وسیرد زیادة تحقیق
وایضاح له وقال صاحب العوارف والمعارف ما وجدناه ایضا فی کتاب الطواسین
والیواسین وهو ان الروح العلوی السماوی من عالم الامر والروح الحیوانی البشری من عالم الخلق
وهو محل الروح العلوی ومورده والروح الحیوانی جسمانی لطیف حامل لقوة الحس والحرکة وهذه الروح المنسوب الی المنصور الحلاج
لسایر الحیوانات ومنه تفیض قوی الحواس وهو الذی قوامه الغذاء ویتصرف فیه بعلم الطب ویعتدل
مزاج الاخلاط ولو ورد الروح الانسانی علی هذا الروح تجنس وباین ارواح الحیوانات واکتسب
صفة اخری فصارت نفسا محلا للنطق والالهام قال الله ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقویها
فتسویها بورود الروح الانسانی علیها وانقطاعها عن جنس ارواح الحیوانات فتکونت النفس
بتکوین الله من الروح العلوی فی عالم الامر وصار تکونها منه فی عالم الامر کتکون حوا من آدم
فی عالم الخلق وصار بینهما من التألف والتعاشق کما بین آدم وحوا وصار کل واحد منهما
یذوق الموت بمفارقة صاحبه قال الله وخلق منها زوجها لیسکن الیها فسکن آدم

الی حوا وسکن الروح العلوی الی الروح الحیوانی وصیره نفسا وتکون من سکون الروح
الی النفس القلب واعنی بهذا القلب اللطیفة التی محلها المضغة اللحمیة من عالم الخلق وهذه اللطیفة
من عالم الامر وکان تکون القلب من الروح والنفس فی عالم الامر کتکون الذریة من آدم
وحوا فی عالم الخلق ولولا المساکنة بین الزوجین الذین احدهما الروح والآخر النفس ما تکون
القلب فمن القلب ما یتطلع الی الاب الذی هو الروح العلوی ویمیل الیه وهو القلب المؤید
الذی ذکره رسول الله صلی الله علیه وآله فیما رواه حذیفة قال صلی الله علیه وآله القلوب اربعة
قلب اجرد فیه سراج یزهر فذلک قلب المؤمن وقلب اسود منکوس فذلک
قلب الکافر وقلب مربوط علی غلافه فذلک قلب المنافق وقلب مصفح فیه ایمان ونفاق
فمثل الایمان فیه کمثل البقلة یمدها الماء الطیب ومثل النفاق فیه کمثل القرحة یمدها القیح
والصدید فای المدتین غلبت علیه حکم له بها والقلب المنکوس یمیل الی الام التی هی
النفس الامارة بالسوء ومن القلوب قلب یتردد فی میله الیهما وبحسب غلبة میل القلب
یکون حکمه من السعادة والشقاوة والعقل جوهر الروح العلوی ولسانه الدال علیه وتدبیره
للقلب المؤید والنفس الزکیة المطمئنة تدبیر الوالد للولد البار والزوجة الصالحة وتدبیره
للقلب المنکوس والنفس الامارة بالسوء تدبیر الوالد للولد العاق والزوجة السیئة
فمنکر لهما من وجه ومنجذب الی تدبیرهما من وجه اذ لا بد له منهما فالروح العلوی یهیم
بالارتقاء الی مولاه شوقا وحنوا وتنزها عن الاکوان ومن الاکوان القلب والنفس فاذا ارتقی
الروح یحنو القلب حنو الولد البار الی الوالد ویحنو النفس الی القلب حنو الوالدة الحنینة
الی ولدها واذا حنت النفس ارتقت من الارض وانزوت عروقها الضاربة فی العالم
ای الجسد

فالمضغة اللحمیة من عالم الخلق

قلب مصفح ای ممال مراح

المدة بالضم اسم ما استمدت به من المداد علی القلم وبالکسر القیح ق

قال صاحب العوارف فی موضع آخر واما العقل فهو لسان الروح وترجمان البصیرة والبصیرة للروح بمثابة القلب والعقل بمثابة اللسان انتهی

البقاء والكون سواها واحسنت بأدمتها وزهدت في الدنيا وتجافت عن دار الغرور وانابت الى دار الخلود وقد تخلد النفس التي هي الام الى الارض وينبعها الجبلة لكونها من الروح الحيواني الجنسي ومستندها في تكونها الى الطبائع التي هي اركان العالم السفلى قال الله ولو شئنا لرفعناه ولكنه اخلد الى الارض واتبع فاذا سكنت النفس التي هي الام الى الارض انجذب اليها القلب المنكوس انجذاب الولد المائل الى الوالدة المعوجة الناقصة دون الوالد الكامل المستقيم وينجذب الروح الى الولد الذي هو القلب لما جبل عليه من انجذاب الوالد الى ولده فعند ذلك يتخلف عن حقيقة القيام بحق مولاه وفي هذين الانجذابين يظهر حكم السعادة والشقاوة ذلك تقدير العزيز العليم وقال ابو سعيد القرشي الروح روحان روح الحيوة وروح الممات فاذا اجتمعا في الجسم عقل الجسم وروح الممات هي التي اذا خرجت من الجسد يصير الحي بها ميتا وروح الحيوة هي مجارى الانفاس وقوة الاكل والشرب وغيرها وقال بعضهم النفس لطيفة مودعة في القالب منها الاخلاق والصفات المذمومة كما ان الروح لطيفة مودعة منها الاخلاق والصفات المحمودة وكما ان العين محل الرؤية والسمع محل الاذن والانف محل الشم والفم محل الذوق فهكذا النفس محل الاوصاف الذميمة والروح محل الاوصاف المحمودة وجميع اخلاق النفس وصفاتها من اصلين الطيش والشره وطيشها من جهلها وشرهها من حرصها وشبهت النفس في طيشها بكرة مستديرة على مكان املس لا تزال متحركة بجبلتها وشبهت في حرصها بالفراش الذي يلقي نفسه على المصباح ولا تقنع بالضوء اليسير دون الهجوم على جرم الضوء الذي فيه هلاكه فهذه جملة من اقوال علماء الشريعة واشارات مشايخ الطريقة والحاصل ان في الانسان جوهر

اودنا ونسمع بالعقل منهم حالة وجه وجيه وان كان ظواهر بعضها مواضع ايرادات وانظار لكن عند البصير العارف باسرار الشريعة الالهية انها محامل صحيحة ومعاني لطيفة مشيرة الى اسرار غامضة شريفة لانهم في اقوالهم تتبعوا احاديث الرسول صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام واكثر ما ذكروه مما يوجد في عبارات الاحاديث المنقولة عن من لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى علمه شديد القوى ولولا مخافة الاطناب لشرحنا كلامهم واوضحنا مرامهم على وجه يطابق البراهين القطعية والقوانين الحكمية من غير شائبة شك وريب ونقص وعيب والله ولي الرحمة والاحسان **الباب السابع** في نبذ من احوال النفس الناطقة من حيث نسبتها الى عالم الطبيعة وفيه فصول **فصل** في كيفية تعلق النفس بالبدن اعلم ان تعلق الشيء بالشيء وحاجته متفاوتة بحسب القوة والضعف في التعلقات واشدها هو التعلق بحسب الماهية والمعنى ذهنا وخارجا كتعلق الماهية بالوجود والثاني ما يحسب الذات والحقيقة بان يتعلق ذات الشيء وهويته بذات المتعلق به وهويته كتعلق الممكن بالواجب والثالث ما بحسب الذات والنوعية معا بذات المتعلق به ونوعيته كتعلق الاعراض بالموضوع كالجسم والرابع ما بحسب الوجود والتشخص حدوثا وبقاء لطبيعة المتعلق به المتعلق به ونوعيته كتعلق الصورة بالمادة فان حاجة الصورة في تشخصها ليست الى مادة بعينها بل بواحدة منها بالعموم كتعلق السقف المستحفظ بالدعامات على سبيل البدل بواحدة منها لا بعينها وكحاجة الجسم الطبيعي في وجوده الى مكان لا بعينه ولهذا يسهل حركته عن كل واحد من الامكنة الى مكان اخر والخامس ما بحسب اوائل الوجود والتشخص حدوثا لا بقاء كتعلق النفس بالبدن عند ناجب ان النفس بحسب اوائل

تكونها وحدوثها حكمها حكم الطبائع المادية التي تفتقر الى مادة مبهمة الوجود فهي ايضا تتعلق بمادة بدنية مبهمة الوجود حيث تتبدل هويتها بتوارد الاستحالات وتلاحق المقادير فالشخص الانساني وان كان من حيث صورته النفسية شخصا واحدا ولكن من حيث جسميته التي بمعنى المادة او الموضوع لا التي بمعنى الجنس او النوع ليس واحدا بالشخص وقد سبق تحقيق كون موضوع الحركة امرا نوعيا لجسمية بحسبها بحسب الطبيعة او النفس والسادس ما يكون التعلق بحسب الاستكمال واكتساب الفضيلة للوجود لا بحسب اصل الوجود كتعلق النفس بالبدن عند الجمهور من الفلاسفة مطلقا وتعلقها به بعد البلوغ الصوري الذي عند صيرورتها نفسا ذات قوة متفكرة وعقل يخرج بالفعل قبل ان يخرج عقلها النظري من القوة الى الفعل عندنا وهذا اضعف التعلقات المذكورة وهو كتعلق الصانع بالآلة الا ان هذا التعلق بهذه الآلات البدنية تعلق طبيعي ذاتي وتعلق النجار بالآلة عرضي خارجي وذلك لان النفوس كلها خالية في مبادي تكونها عن الكمالات والصفات الوجودية سواء كانت بحسب الحيوانية مطلقا او بحسب الانسانية خاصة ولم يكن لها تحصيل هذه الكمالات الا بحسب استعمال الآلات وكان من الواجب ان تكون تلك الآلات مختلفة لبعضها من باب الحركات وبعضها من باب الادراكات والتي من باب الحركات لبعضها بحسب الحيوانية من باب الشهوة وبعضها من باب الغضب والتي من باب الادراكات لبعضها من باب اللمس وبعضها من باب الشم وبعضها من باب الذوق وبعضها من باب الابصار وبعضها من باب السماع وهكذا غيرها ولو لم يكن الآلات النفس مختلفة حتى يحصل لكل آلة فعلا خاصا لازدحمت عليها الافعال واجتمعت الادراكات كلها على النفس وكانت تختلط بعضها على بعض ولم يحصل منها شيء على الكمال والتمام ولان صور الاشياء انما تحصل للنفس اولا

في حسها ثم في خيالها ثم في عقلها النظري ولهذا قيل من فقد حسا فقد فقد علما ولا شك ان المحسوسات بحيث يكون جامعا لذاته بحسب وجود واحد لجميع الكيفيات والصفات التي يقع الاحساس بها فان المبصر غير المسموع والرائحة غير الطعم فهكذا يجب ان يكون مدارك هذه الكيفيات والكمالات ومشاعرها الجزئية مختلفة وهذا بخلاف وجود الاشياء في العقل حيث يجوز ان يكون هناك شيء واحد بحسب وجود واحد عقلي شما وذوقا ورائحة وصوتا ولونا وحرارة وبرودة وغير ذلك من الصفات على وجه اعلى واشرف كما بينه الفيلسوف العظيم في كتابه فثبت ان من الواجب ان يكون ادراك المحسوسات بما هي محسوسات لا يمكن الا بآلات مختلفة بحسب اختلاف اجناسها كيلا يختلط على النفس ويتشوش ادراكاتها ولما اختلفت الآلات فلا جرم النفس اذا حاولت الابصار التفت الى العين فقوي على الابصار التام واذا حاولت السماع التفت الى الاذن فقوي على السماع التام وكذلك القول في سائر الافعال لسائر القوى واذا تكررت منها هذه الافعال باستعانة هذه الآلات وحصلت لها ملكة واقتدار على تحصيل تلك الامور التي لم يمكن حصول حضورها الا باستعانة الآلات من غير الاستعانة بشيء منها بل تستحضرها وتوجد فيها كمالات بذاتها وفي عالمها فعلم من ههنا ان النفس في اول تكونها كالهيولى الاولى خالية عن كل كمال صوري وصورة محسوسة او متخيلة او معقولة ثم تصير بحيث يكون خزانة للصور المجردة عن المواد جزئية كانت او كلية ولا محالة تلك الصور اشرف واعلى من هذه الصور الكائنة الفاسدة فمن هذه سخافة رأي من زعم ان النفس بحسب جوهرها وذاتها شيء واحد من اول تعلقها بالبدن الى آخر بقائها وقد علمت انها في اول

الكون لا شيء محض كما في الصحيفة الالهية بل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا
وعند الحكماء انها تصير عقلا فعالا فان قلت قد ثبت ان النفس كمال اول لجسم طبيعي والكمال
والصورة شيء واحد بالذات متغاير بالاعتبار فكيف يحكم بان النفس في اول الفطرة مبراة
عن كل صورة قلنا الصورة صورتان احديهما صورة مادية وجودها وجود انغماسي متحيزي ذي
جهة ووحدتها عين قبول الكثرة وثباتها عين التجدد والانقضاء وفعلها عين قوة الانفعال
لكونها صورة مصحوبة بكونها مادة والثانية صورة غير مخلوطة بالمادة سواء كانت مشروطة
بوجود المادة على وضع خاص بالقياس الى الابهام لا وهذه تسميتها هي الحرية بالصورة
دون الاولى لان الاولى ضعيفة الوحدة ضعيفة الوجود كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه اذاجاء
لم يجده شيئا ولذلك لم يكن لها وجود ادراكي فلا يكون الوجود الخارجي محسوسة ولا متخيلة ولا
معقولة والثانية لها وجود ادراكي صوري بلا مادة فتكون اما محسوسة اذا احتاجت في وجودها
الى النسبة الوضعية لمظهرها او مرآة حضورها بالقياس الى المادة واما متخيلة او معقولة ان لم يكن كذلك
فاذا تحقق ما ذكرنا وتبين ظهر ان النفس في اول الفطرة ليست شيئا من اشياء الصورية
بالمعنى الثاني وايضا كانت مما قد يحصل لها شيء من الصور الحسية او الخيالية او العقلية اذ
وجود الشيء الذي فرع على وجود ذلك الشيء في نفسه نحو ذلك الوجود ان خارجا فخارجا
وان حسيا فحسيا وان خياليا فخياليا وان عقليا فعقليا فهي حين حدوثها نهاية الصور
الماديات وبداية الصور الادراكيات ووجودها حينئذ آخر القشور الجسمانية واول اللبوب
الروحانية **فصل** في تحقيق حدوث النفوس البشرية قد مر من الكلام ما يكفي لاثبات
ان هذه النفوس حادثة بحدوث الابدان اذ قد ظهر انها متجددة مستحيلة من ادنى الحالات

الجوهرية

الجوهرية الى اعلاها ولو كانت في ذاتها قديمة لكانت كاملة الجوهر فطرة وذاتا فلا يلحقها
نقص وقصور ولو لم يكن في ذاتها ناقصة الوجود لم يكن مفتقرة الى الالات وقوى بعضها
نباتية وبعضها حيوانية وايضا لو كانت قديمة لكانت متحدة النوع في شخصها ولم
يكن ليتشخص الا في عالم الابداع الانقسام والتكثر لان تكثر الافراد مع الاتحاد النوعي
انما هو من خواص الاجسام والجسمانيات المادية والذي وجوده ليس بالاستعداد
والحركة والمادة والانفعال فحق نوعه ان يكون في شخص واحد والنفوس الانسانية
متكثرة الاعداد متحدة النوع في هذا العالم كما سيجيء فيستحيل القول بان لهذه النفوس
الجزئية وجودا قبل البدن فضلا عن ان يكون قديمة واعلم ان المنقول عن بعض القدماء
كافلاطن القول بقدم النفوس الانسانية ويؤيده الحديث المشهور كنت نبيا وآدم
بين الماء والطين وقوله صلى الله عليه وآله الارواح جنود مجندة فما تعارف منها
ائتلف وما تناكر منها اختلف ولعله ليس المراد ان النفوس البشرية بحسب هذه
التعينات الجزئية كانت موجودة قبل البدن والا لزم المحالات المذكورة وتعطيل
قواها عن الافاعيل اذ ليس حقيقة النفس بما هي نفس الا صورة متعلقة بتدبير البدن لها
قوى ومدارك بعضها حيوانية وبعضها نباتية بل المراد ان لها كينونة اخرى لمباديها
وجودها في عالم علم الله تعالى من الصور المفارقة العقلية وهي المثل الالهية التي اثبتها
افلاطن ومن قبله فللنفس الكاملة من نوع الانسان انحاء من الكون بعضها عند
الطبيعة وبعضها قبل الطبيعة وبعضها بعد الطبيعة على ما عرفه الراسخون في الحكمة المتعالية
وذلك مبني على ثبوت الاشد والاضعف في الجوهر وعلى وقوع الحركة الاشتدادية في الجوهر

المادية وتحقيق المبادي والغايات فان نهايات الاشياء هي بداياتها واما
ارسطاطاليس ومن تأخر عنه من المشائين والاتباع فقد اتفقوا على حدوث
هذه النفوس وهذه احدى المسائل التي اشتهر انه وقع الخلاف فيها بين هذين
الحكيمين ونحن وجهنا قوليهما في قدم النفوس وحدوثها على وجه يتوافق مفادهما
ونجد معناهما كما اشرنا اليه اما حجة كل من الطرفين فالمنتصرون لمذهب افلاطن
احتجوا عليه بثلث حجج الاولى ان كل ما يحدث فانه لا بد له من مادة مخصصة تكون
باستعدادها سببا لان يصير اولى بالوجود بعد ان لم يكن فلو كانت النفوس حادثة
لكانت مادية والتالي باطل فالمقدم كذلك والثانية ان النفوس لو كانت حادثة
لكان حدوثها بحدوث الابدان لكن الابدان الماضية غير متناهية فالنفوس الماضية
التي بازائها غير متناهية لكن التالي اي وجود النفوس غير متناهية موجودة بالفعل
محال لكونها تقبل الزيادة والنقصان مع ان كل ما كان كذلك فهو متناه فاذن
ثبت ان النفوس الموجودة بالفعل متناهية فاذن ليس حدوث الابدان سببا
لحدوث النفوس فاذن حدوث النفوس مع عللها لا يتوقف على البدن واستعداد حدوث
المادة فهي قديمة الثالثة انها لو كانت حادثة كانت غير دائمة اذ كل كائن
فاسد وكل ما هو ابدي فهو ازلي وقد ثبت انها باقية ابدية كما سيجيء بيانه فهي
ازلية اما الجواب عن الاول فما سبق تحقيقه على مذهبنا من كون النفس جسمانية الحدوث
روحانية البقاء وعلى مذهب القوم من ان النفس حادثة مع المادة لا في المادة واما
عن الثاني فبان النفوس المفارقة وان كانت غير متناهية لكنها ليست مرتبة

لكن النفوس بالاتفاق باقية بعد مفارقة الابدان فالنفوس الحاصلة في هذا الوقت غير متناهية

لا ترتيبا

لا ترتيبا طبيعيا ولا وضعيا والبرهان الدال على استحالة اللاتناهي في الاعداد انما ينهض لو
كانت مترتبة مجتمعة والا فلم يقم على استحالته برهان واما عن الثالث فالنفس الانسانية
من حيث ذاتها المجردة غير كائنة ولا فاسدة واما من جهة ما يقع تحت الكون فهي فاسدة
ايضا كما انها كائنة واما حجج القائلين بحدوث النفوس فمنها انها لو كانت موجودة
قبل الابدان فاما ان كانت واحدة فاما ان تتكثر عند التعلق او لا تتكثر فان لم تتكثر او كثيرة فان كانت واحدة
كانت النفس الواحدة نفسا لكل بدن ولو كان كذلك لكان ما علمه انسان علمه
كل انسان وما جهله انسان جهله كل انسان وذلك قبيح وان تكثرت فما لا مادة له
لا يقبل الانقسام والتجزية وان كانت قبل البدن متكثرة فلا بد وان يمتاز كل واحد منها
عن صاحبه اما بالماهية او بلوازمها او عوارضها والاول والثاني محالان لان النفوس
الانسانية متحدة بالنوع متساوية جميع افرادها في جميع الذاتيات ولوازمها
فلا يمكن وقوع الامتياز بهما واما العوارض اللاحقة فحدوثها انما يكون بسبب المادة
وما فيها ومادة النفس هو البدن وقبل البدن لا مادة فلا يمكن ان يكون هناك
عوارض مختلفة فثبت انه يمتنع وجود النفس قبل البدن لا على نعت الاتحاد ولا على
نعت الكثرة فاذن القول بقدمها باطل وقد اعترض صاحب الملخص على هذه الحجة بوجوه
الباقي احدها لم لا يجوز انها كانت قبل الابدان واحدة ثم تكثرت وليس لقائل ان يقول كل ما كان
واحدا وكان مع ذلك قابلا للانقسام فكانت وحدته اتصالية فكان جسما
لانا نقول لا نسلم ان كل ما وحدته اتصالية فانه قابل للانقسام ولئن سلمنا ان كل قابل
للانقسام فوحدته اتصالية لان الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها ولئن سلمنا ان النفوس

كانت متكثرة قبل الابدان لكن لم قلتم بانه لابد وان يختص كل منها ببعض مميزة لانه
لو كان التميز لاجل الاختصاص بامر الكمال وذلك الامر ايضا متميزا عن غيره واما ان يكون
تميزه عن غيره بما به تميزه عن غيره فيلزم الدور او بشيء ثالث فيلزم التسلسل ولان المميز لا يختص
لشيء بعينه الا بعد تميزه عن غيره فلو كان تميز الشيء عن غيره باختصاصه بشيء لزم الدور الثاني
سلمنا انه لابد في الامور المتكثرة من مميز فلم لا يجوز ان يكون المميز صفة ذاتية وبيانه
بما بينا من اختلاف النفوس بالنوع الرابع سلمنا انها لا تتميز النفوس بشيء من المقومات
فلم لا يجوز ان تتميز بشيء من العوارض قولكم العوارض بسبب المادة والمادة هي البدن
وقبل البدن لا بدن قلنا لم لا يجوز ان يكون النفس المتعلقة ببدن كانت قبل البدن
متعلقة ببدن آخر وكذلك قبل كل بدن ببدن آخر لا الى نهاية ولا ينقطع
هذه المطالبة الا بابطال التناسخ فاذن الحجة المذكورة في اثبات حدوث الارواح مبنية
على ابطال التناسخ ثم ابطلوا التناسخ بناء على حدوث الارواح حيث قالوا لو جاز اشتغال النفس
من بدن الى آخر لكان لبدن واحد نفسان لان النفوس لا تحدث عن المبادي
الا بسبب استعداد البدن فاذا حدث بدن باستعداد فلابد ان تحدث عن المبادي
نفس متعلقة به فلو تعلقت به نفس اخرى مستنسخة ايضا يلزم ان تجتمع لبدن واحد
نفسان وهو محال فهذه حجتهم وهي مبنية على حدوث النفس وحدوثها مبني على ابطال
التناسخ فيلزم الدور ولاجل ذلك تعجب صاحب المعتبر ابو البركات البغدادي لما ذكر هذا
السؤال من ذهول العقلاء وغفلتهم في مثل هذا المهم العظيم الثاني سلمنا ان النفوس
لا تتناسخ لكن لم لا يجوز ان يكون قبل الابدان موصوفة بعوارض يتميز بها بعضها عن بعض

لكن الحكماء الذين ابطلوا التناسخ

ثم

ثم يكون عروض عارض بسبب عارض آخر قبله لا الى نهاية السادس المعارضة وهي ان
النفوس بعد المفارقة لا يكون تمايزها بالماهية ولوازمها وانما يكون بالعوارض لكن النفوس
الهيولانية التي لم تكتسب شيئا من العوارض اذا فارقت الابدان لا يكون فيها شيء من العوارض
الا مجرد ذاتها التي كانت قبل ذلك متعلقة بابدان فان كفى هذا القدر في وقوع التمايز
فليكن ايضا كونها بحيث يحدث لها بعد ذلك التعلق بابدان متمايزة وليس لاحد ان يجيب عن
ما قاله الشيخ جوابا عن ذلك من انها وان لم تكتسب شيئا من الكمالات الا ان لكل منها
شعورا بهويته الخاصة وذلك الشعور غير حاصل للنفس الاخرى لانا نقول شعور الشيء بذاته
هو نفس ذاته على ما ثبت في باب العلم فلو حصل تمايزها في الشعور بذاتيهما لكانا مختلفين بذاتيهما
وذلك يبطل اصل الحجة وايضا لو ثبت هذا القدر في حصول الامتياز فلم لا يجوز ان يحصل الامتياز
بهذا القدر قبل التعلق بالابدان والجواب اما عن الاول فكل ذات واحدة شخصية موجودة
اذا انقسمت بكثرة بعد وحدتها فوجب ان يكون جزؤه مخالفا للكل ضرورة ان الشيء
مع غيره ليس هو بعينه ذلك الشيء لا مع غيره فتلك المخالفة في الوجود ان كانت بالماهية
ولوازمها اي من حيث تعددها في الوجود تخالفها بالماهية فيلزم ان يكون تلك الاجزاء
متمايزة دائما الا في وقت دون وقت فيكون ما فرضناه واحدا من هذه الامور
المتعلقة بالابدان قبل تعلقها بالابدان متكثرة وان كانت مخالفتها لا بالماهية ولا
بلوازمها فيكون تعددها بعد اتفاقها النوعي بالجزئية والكلية تخالفا في المقدار فان
الجزئية والكلية اذا لم يكونا بحسب المتصل والمفصول كانتا بحسب عظم المقدار
وصغره والا لم يكن احدهما اولى بالكلية والآخر بالجزئية دون العكس وايضا

اجزاء الشيء اذا كانت هي بعينها مثبتة كان ذلك الشيء مقدارا او ذا مقدار فيلزم ان النفس
مقدارا او متقدرا وهو باطل وايضا لو سلمنا كون الذات المجردة يمكن ان تنقسم بعد
وحدتها باجزاء مماثلة لها بالماهية او مخالفة لها فيكون كل واحدة من تعينات تلك
الاجزاء انما يحدث بعد التعلق بالابدان فيكون كل واحدة من تلك النفوس من حيث هي هي
حادثة وذلك هو المقصود اقول بقي الكلام في ان هذه النفوس المتعينة بهذه التعينات الحادثة
الجوهرية هل لها كينونة اخرى عقلية قبل وجود البدن كما ان لها بعد استكمالها بالعقل الفعال
كينونة اخرى عقلية تخالف كينونة النفوس الانسانية المتفقة النوع ام ليس لها قبل البدن
نحو من الوجود اصلا فهذه مسألة يحتاج تحقيقها الى استيناف بحث على نمط آخر وليس
كل احد ممن يتيسر ذوقه لادراك هذا المشرب بل يشمئز عنه اكثر الطباع اشمئزاز المزكوم
لرائحة الورد واما الجواب عن الثاني فموكول الى ما ذكرناه في باب التميز بالعوارض
فلا نورده هذا المورد مع عظم شأنه في غير هذا المقام وما قدر على حله ثم حاول دفعه عن هذا المقام
فقال هب ان الامر كما قلتموه الا انا نعرف بالبديهة ان كل نوع من انواع النفوس فانها
مقولة على اشخاص عدة لانا بالضرورة نعلم ان كل انسان لا يجب ان يكون مخالفا لجميع الناس
في الماهية واذا وجدنا شخصا من نوع من النفوس فقد تمت الحجة اقول معناها بديهية
لعل هذه المعرفة من بديهة الوهم بعد ان قامت الحجة القوية عندك على ان الامتياز
بالعوارض دون الذاتيات غير ممكن ثم لا يخفى ما في كلامه حيث جزم بالبديهة اولا
ان كل نوع من انواع النفوس مقولة على اشخاص عدة وعلل هذا الجزم بقوله لا يجب ان يكون
كل انسان مخالفا لجميع الناس في الماهية والذي يصح ان يقال في دفع هذا الاشكال هو ان المميز

قد يكون

قد يكون ذاتيا للمتميز به عرضيا للامر المشترك فيه ومثل هذا العروض ليس بحسب الوجود بل
بحسب الماهية كعروض الفصل لماهية الجنس وعروض الوجود والتشخص لماهية النوع فان امتياز
الانسان عن الفرس مثلا بعد اشتراكهما في الحيوانية ولوازمها بالناطق من عوارض ماهية
الحيوان وليس من ذاتياتها ثم عروضه اياها لو كان بعد وجودها لكان متوقفا على تميزها المتحصل
بفصل آخر فيلزم التسلسل او الدور لكن هذا العروض انما يكون في ظرف التحليل العقلي دون
ظرف الوجود الخارجي الذي يتحد فيه الجنس والفصل بوجود واحد فلا يلزم ان يكون تميز المميز
الفصل للنوع الذي يتميز به عن سائر الانواع المشاركة له في ماهية الجنس متوقفا على تميز هذا
النوع في نفسه اولا لان الفصل محصل للجنس متقدم عليه وجودا فان تأخر عنه مرتبة كان الحال
من الوجود والماهية وهكذا الامر في المميزات الشخصية لافراد النوع الواحد اذ التشخص عندنا
نحو الوجود والوجود متقدم على الماهية في العين بنحو آخر من التقدم وزيادته عليها انما
هي بحسب التصور كما بين مرارا واما الجواب عن الثالث فنبين ان النفوس البشرية
متحدة نوعا من حيث وجودها التعلقي الطبيعي قبل خروج عقولها الهيولانية من القوة الى الفعل
والبرهان قائم على ان القوى المتعلقة بالاجسام الكائنة الفاسدة لا يمكن ان يكون نوعها
منحصرا في فرد لقصور جوهرها عن التمام وعدم احتمال واحد شخصي منها البقاء الابدي لما مر ان
القوى الجسمانية متناهية الافعال والانفعالات واما عن الرابع فلما سيظهر لك
بطلان التناسخ لا بوجه يتوقف بيانه على حدوث النفوس بل من جهة اثبات الغايات
واما عن الخامس فلان العوارض المتلاحقة في الازمان المتواردة على ذات واحدة
لا يمكن ان يكون ورودها الا باسباب عائدة الى القابل من جهة حركاته الاستعدادية

التي لا يكون الا في مادة جسمانية وقبل الابدان لا يكون للنفوس استعداد ان جسمانية
لتقبل بها صفات متعاقبة تخصص بسببها بالاتحاد وهكذا الى لا بداية واما عن الثاني
فلان النفوس الهيولانية تتميز بعضها عن بعض بلواحق حاصلة لها بسبب المادة لان النفوس
جسمانية الحدوث حكمها حكم الصور والطبايع المادية المتكثرة بسبب مميزات جسمانية
ثم يلزم تعين كل منها بوجودها الخاص وهو عين شعورها بذاتها وذلك الذي يستمر استمرار
ذاتها مع ضرب من التجدد الوجودي فلا جرم يبقى الامتياز بينها دائما والحاصل ان لكل منها انفرادا
وجوديا بحسب جوهرها من اول تكونها الى غاية كمالها الجوهري والحاصل ان الامتياز في افراد
نوع واحد لا بد وان يكون اولا بشيء خارج عن الماهية ولوازمها وذلك لا يكون الا من عوارض
المادة فالنفوس التي بعد الابدان يتصور فيها التكثر والامتياز الحاصل لها حين تعلقها بالابدان
ثم يستصحب حكم ذلك فيها بعد الابدان لبقاء اثر التميز فيها ولو بالتبع واما النفوس التي
قبل الابدان فلا يمكن فيها ذلك التميز لا بالذات ولا بالعرض بحسب التبعية وقد ثبت
ان قبل عالم الحركات والاتفاقات لا يمكن عروض مخصص خارجي ومميز عرضي مفارق
فليس هناك امتياز بالعوارض بعد اتفاق في الماهية والحقيقة فهذا ما يمكن ان يتكلف
في تقرير هذه الحجة وحجة اخرى على حدوث النفس ذكرها ابو البركات فقال لو كانت النفس
موجودة قبل البدن لكانت اما متعلقة بابدان اخرى او غير متعلقة بابدان اخرى
وباطل ان يكون متعلقة بها لان ذلك هو القول بالتناسخ ثم انه ابطل التناسخ بحجة
ذكرها المتكلمون من ان النفس لو كانت في بدن اخر لكنا نعلم الان شيئا من تلك
الاحوال التي مضت علينا ونتذكر انا كنا في بدن اخر وعلى حالة اخرى فلما

لم نتذكر شيئا

لم نتذكر شيئا منها علمنا انا ما كنا موجودين في بدن اخر وباطل ان لا يكون
متعلقة ببدن اخر لانها حينئذ تكون معطلة ولا تعطل في الطبيعة وهذه الحجة ضعيفة
بوجوه الاول ان الحجة التي اوردها في ابطال التناسخ الذي هو مبنى هذا الدليل ضعيفة
لجواز ان لا يكون شيء من الاحوال والعلوم السابقة محفوظا في الذاكرة بل يكون منمحية بانمحاء
المدارك وتبدل القوى والمشاعر اللفظية الا ان يكون الآثار الباقية من باب امور
استعدادية ولهذا يتفاوت النفوس في الاستعدادات ويتخالف في الذكاء والبلادة
وقبول التعاليم واكتساب الملكات وغيرها الثاني ان التعطيل انما يلزم ان كانت النفوس
موجودة قبل الابدان بما هي نفوس وليست متعلقة بالابدان واما اذا كانت لها نشأة
اخرى ونحو اخر من الوجود فوق كونها نفسا كالعقل او دون النفسية كالطبيعة ويجري
مجراها فلم يلزم التعطيل الثالث انها يجوز ان تكون موجودة قبل هذه الابدان في عالم اخر
متعلقة بابدان اخر غير الاجساد الطبيعية عنصرية كانت او فلكية فان استحالة التناسخ انما
يقام عليها البرهان اذا كان عبارة عن تردد النفوس والارواح في هذا العالم من بدن
مادي الى بدن مادي اخر على سبيل الاستعداد وتهيؤ المواد كما يظهر من برهان
استحالته حسبما اسلفناه كما يجيء ذكره ان شاء الله **فصل** في ايضاح القول في هذه
المسألة المهمة بحسب ما ذكروه وهدم ما اصلوه اعلم ان هذه المسألة دقيقة المسلك
بعيدة الغور ولذلك وقع الاختلاف بين الفلاسفة السابقين فيها وفي
ذلك ان النفس الانسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية ولا لها درجة معينة في الوجود
كساير الموجودات الطبيعية والنفسية والعقلية التي لكل له مقام معلوم بل النفس الانسانية

ذات مقامات ودرجات ولها نشآت سابقة ولاحقة ولها في كل مقام وعالم صورة
اخرى كما قيل لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان وما هذا شأنه صعب ادراك
حقيقته وعسر فهم هويته والذي ادركه القوم من حقيقة النفس ليس الا لازم وجودها من جهة البدن
وعوارضه الادراكية والتحريكية ولم يتفطنوا من احوالها الا من جهة ما يحتاج اليه الادراك والتحريك
وهذان الامران مما اشتركت فيها جميع الحيوانات واما ادرك منها ازيد من ذلك
وهو تجردها وبقاؤها بعد انقطاع تصرفها عن هذا البدن فانما عرف ذلك من كونها محلا للعلوم
وان العلم لا ينقسم ومحل غير المنقسم غير منقسم فالنفس بسيطة الذات وكل بسيط الذات
غير قابل للفناء والا لزم تركبه من قوة الوجود والعدم وفعلية الوجود والعدم فهذا غاية
عرفانهم بالنفس او ما يقرب من هذا ومن ظن انه بهذا القدر عرف حقيقة النفس فقد
استسمن ذا ورم ومن اقتصر في معرفة النفس على هذا القدر فيرد عليه اشكالات كثيرة
لا يمكنه التفصي عنها منها ان كونها بسيطة الذات ينافي حدوثها ومنها ان كونها
روحانية الحقيقة عقلية ينافي تعلقها بالبدن وانفعالاتها البدنية كالصحة والمرض واللذة
والالم الجسمانيين ومنها ان بساطتها وتجردها عن المادة ينافي تكثرها بتعدد
الابدان ومما يلزم هؤلاء القوم المنكرين لكون النفس متطورة في الاطوار متقلبة في
الشؤون الحسية والخيالية والعقلية ان كل نفس من ابدان اول تعلقها بالبدن
وحدوثها الى اخر مراتب تجردها وعاقليتها ومعقوليتها شيء واحد وجوهر واحد
واقع تحت ماهية انسانية كوقوع الانسان تحت ماهية جنسية حيوانية واقول
ههنا دقيقة اخرى فيما يلزم هؤلاء القوم وهو انهم معترفون بان النفس فصل اشتقاقي

مقوم

مقوم لماهية النوع المركب منها ومن الجسد في الخارج كالحساسة للحيوان والناطقة للانسان
وقائلون بان الجنس والفصل بازاء المادة والصورة في المركبات الطبيعية وقائلون ايضا
ان الفصل المحصل لماهية النوع محصل لوجود جنسه وان كون الجنس عرضا عاما للفصل المقسم
ليس معناه انه من عوارضه الخارجية التي يمكن تصور الانفكاك عنها بحسب الواقع بل انما
معناه كونه من العوارض التحليلية التي لا يتصور الانفكاك بين العارض والمعروض في هذا النحو من
العروض الا بضرب من الاعتبار الذهني فاذا تقرر هذا فنقول لو لم يكن الجوهر النفساني الانسي حركة
جوهرية واستحالة ذاتية لزم كونه دائما متحد الوجود بالجسم النامي الحساس لان النفس مبدأ فصل النوع
الانساني اعني مفهوم الناطق الذي هو من الفصول المنطقية وكذا الحساس للحيوان بازاء النفس
الحساسة التي هي من الفصول الاشتقاقية بعينها هي صور النوعية للاجسام الطبيعية وتلك الصور تمامها
فصولها بما هي صور يحمل عليها الجسم بما هو جنس وان لم يحمل عليها بما هو مادة فعلى رأيهم يلزم كون
النفس جسما بعد الوجهين المذكورين مع انهم قائلون بتجرد الناطقة حدوثا وبقاء الا ان كان ذهابا
اليه من كونها جسمانية الحدوث وروحانية البقاء فهذا اصل راسخ على ثبوت الاشتداد
في مقولة الجوهر كما في مقولة الكيف والكم وبه يحل كثير من الاشكالات الواردة في حدوث
النفس وبقائها بعد الطبيعة والجمهور لعدم تفطنهم بهذا الاصل الذي بناه في هذا الموضع وقبل
هذا بوجوه قطعية تحير رأيهم وتحيروا في احوال النفس وحدوثها وبقائها وتجردها وتعلقها
حتى انكر بعضهم تجردها وبعضهم بقاءها بعد البدن وبعضهم قال بتناسخ الارواح واما الراسخون في العلم
الجامعون بين النظر والبرهان وبين الكشف والوجدان فعندهم ان للنفس شؤونا
واطوارا كثيرة ولها مع بساطتها اكوان وجودية بعضها قبل الطبيعة وبعضها مع الطبيعة

التحليلية

وبعضهم بعد الطبيعة ورأوا ان النفوس الانسانية موجودة قبل الابدان بحسب كمال علتها
وسببها اذ السبب الكامل يلزمه المسبب معه فالنفس موجودة مع سببها لان سببها كامل الذات
تام الافادة وما هو كذلك لا ينفك عنه مسببه لكن تصرفها في البدن موقوفة على استعداد
مخصوص وشروط معينة ومعلوم ان النفس حادثة عند تمام استعداد البدن وباقية بعد البدن
اذا استكملت وليس ذلك الا لان سببها باق ابد الدهر فاذا حصل لك علم يقيني بوجود سببها
قبل البدن وعلمت معنى السببية والمسببية وان السبب الذاتي هو تمام المسبب وغايته
حصل لك علم بكونها موجودة قبل البدن بحسب كمال وجودها وغناها والذي يتوقف
على البدن هو بعض نشآتها ويكون استعداد البدن شرطا لوجود هذه النشأة الدنيوية وتطورها
الكونية وهي جهة فقرها وحاجتها وامكانها ونقصها لا جهة غناها ووجوبها وتمامها
ولو كان البدن شرطا لكمال هويتها وتمام وجودها كما في سائر الحيوانات والنباتات
كان زوال البدن موجبا لزوالها كما يلزم ان ينعدم بعدم الآلة وفساد المزاج البدني
تصرف الصانع وعمله المحتاج الى الآلة كسائر القوى المادية الداثرة الفاسدة المتجددة الزائلة
والبرهان قائم على ان للنفس قوة عقلية تتصرف في العقليات بذاتها لا باستعمال آلة
وكمالها الذاتي وجهة غناها عن البدن وسائر الاجسام فهي بكمالها السببي خارجة
عن عالم الاكوان المتجددة فالحق ان النفس الانسانية جسمانية الحدوث والتصرف
روحانية البقاء والتعقل فتصرفها في الاجسام جسماني وتعقلها لذاتها وذات جاعلها
روحاني واما العقول المفارقة فهي روحانية الذات والفعل جميعا والطبائع جسمانية
الذات والفعل جميعا فلكل من تلك الجواهر مقام معلوم بخلاف النفس الانسانية

ولهذا

ولهذا حكمنا بتطورها في الاطوار اذ ليس تصرفها في البدن كتصرف المفارقات
في الاجسام لانها بذاتها مباشرة للتحريك الجزئي والادراكات الجزئية على سبيل
الانفعال والاستكمال لا على وجه الافاضة والابداع ولنرجع الى تتمة اقوال القوم
وتمسكاتهم في باب حدوث النفس الانسانية وقدمها وتزييف ما قالوه وهدم
ما اصلوه اما حجج الجمهور الباقية على الحدوث فمنها ما ذكره صاحب الكتاب المسمى بحكمة الاشراق
من قوله وليس هذا النور اي النفس الانسانية قبل البدن فان لكل شخص انساني
ذات تعلم نفسها واحوالها الخفية على غيرها فليست الانوار المدبرة الانسية واحدة والا ما علم
واحد كان معلوما للجميع وليس كذلك قبل البدن ان كانت هذه الانوار موجودة لا يتصور تعددها
فانها لا تنقسم بعد ذلك اذ هي غير مقدارية ولا برزخية اي جسمانية حتى يمكن عليها الانقسام
ولا يتصور تكثرها فان هذه الانوار المجردة قبل الصياصي لا تمتاز بالشدة والضعف اذ كل مرتبة
من الشدة والضعف بالكبر ولا عارض غريب فانها ليست في عالم الحركات فتحدث فلا يمكن وجودها
اقول فيه نظر من وجوه الاول انه يرد على ابطال الشق الثاني انا لا نسلم انها متحدة نوعا
بمعنى انها افراد لنوع واحد متمايزة في الوجود بل هي باجزائها شيء واحد وحدة عقلية
اشبه منها بافراد مهية واحدة وحدة نوعية والمستند ان الجواهر العقلية عند بعض
الفلاسفة الكاملين وجودات محضة بلا مهية وتلك الوجودات متفاوتة بالاشد
والاضعف ومعنى الاشد هو كون الوجود بحيث كانه يشتمل على امثاله في الاضعف وترتب
عليه الفرد الضعيف فهذه النفوس قبل نزولها في الابدان متميزة بجهات وحيثيات (margin: اضعاف ما يترتب عليه)
عقلية فاعلية متقدمة على اكوانها الطبيعية بالذات لا بالعوارض قابلية لاحقة لهيآتها و

واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وآله نحن السابقون الآخرون وقوله كنت نبيا وآدم
بين الماء والطين والثاني انه يرد على ابطال الشق الاول انا لا نسلم لزوم ما ذكرتم ان اريد
بالادراكات الادراكات الموقوفة على الآلات وان اريد بها الادراكات الغير
الموقوفة على الآلات فلزومه مسلم ولا نسلم عدم اشتراك الكل فيها الا ترى انها اشتركت
في العلم بذواتها وفي ادراك كثير من الاوليات الغير الموقوفة على الآلات ولعلك تقول
اذا اتحدت النفوس كان جميع الآلات لذات واحدة فتكون تلك الذات مدركة
لجميع المدركات بجميع الآلات فكان كل احد ما يدرك ما يدركه الآخر فيدرك الكل
اقول كلامنا في اتحاد النفوس قبل الابدان لا في اتحادها عند التعلق بالابدان
والاتحاد بحسب كل نشأة يخالف الاتحاد بحسب نشأة اخرى ولا شبهة لاحد في ان نشأة
التعلق بالبدن غير نشأة التجرد عنه كيف والنفوس في هذه النشأة البدنية صارت
بحيث ترتبط وتتحد كل واحدة منها بالبدن اتحادا طبيعيا يحصل منهما نوع طبيعي جسماني
وفي النشأة العقلية يكون عند استكمالها متحدة بالعقل المفارق كما عليه افضل الاقدمين
فكيف يقاس اتحاد النفوس في عالم العقل والجمعية باتحادها في عالم الابدان وعالم التفرقة
في الجواز وعدمه ولو جاز اتحاد النفوس في عالم الابدان لجاز اتحاد الابدان بعضها ببعض
وان البدن لا يتشخص الا بالنفس والحاصل ان ادراك الشيء بآلة متقوم بتلك الآلة فادراك
النفوس لما كانت بالآلات كانت مدركة من حيث تلك الآلات فلا يلزم ان يكون
مدركاتها من حيث حصولها بالآلات من حيث هي مدركة لذاتها من حيث ذاتها ولا لذاتها من حيث لها
آلات اخرى غير الآلات التي بها ادركت تلك الادراكات والمدركات الثالث ان قوله كما تصور

وحدتها

وحدتها لانها لا تنقسم بعد ذلك فيه ان الوحدة تكون على وجوه شتى كالعقلية والنوعية والعددية
والمقدارية ولكل وحدة كثرة تقابلها وليس كل وحدة تقابلها كل كثرة فان موضوع
الوحدة العقلية قد يكون بعينه موضوع الكثرة العددية وكذا موضوع الواحد بالطبع قد يكون كثيرا
بالاجزاء وقد علمت ايضا فيما سبق ان العقل البسيط كل الاشياء المعقولة فكذلك فيما نحن فيه فان
النزول من نشأة العقل الى نشأة الابدان يقتضي تكثير الواحد والصعود من هذه النشأة الى
نشأة العقل يقتضي توحيد الكثير وليس تكثير الواحد ولا توحيد الكثير منحصرا فيما يتعلق بالمواد
والاجسام كما ذكره حتى يلزم كون النفوس مقدارية جرمية ومنها ايضا ما ذكره في ذلك الكتاب
وهو انها لو كانت موجودة قبل الابدان فلم يمنعها حجاب ولا شاغل من عالم النور
المحض ولا اتفاق ولا تخير في ذلك العالم فيكون كاملة فتصرفها في البدن تقع ضايعا ثم
لا اولوية لتخصيص بعضها ببدن والاتفاقات انما هي في عالم الاجسام وليس في عالم النور
المحض اتفاق يخصص ذلك الطرف وما نقول ان المتصرفات في الابدان انسخ لها حال موجب
لسقوطها عن حرابها كلام باطل اذ لا تجدد فيما ليس في عالم الحركات والتعلقات اقول
قد ذكرنا في تعاليقنا على حكمة الاشراق جوابا عن هذه الحجة ان للنفوس كينونة في عالم العقل
وكينونة في عالم الطبيعة والحس وكينونتها هناك يخالف كينونتها هنا وهي وان كانت
هناك بخلاف كينونتها هنا صافية نقية محتجبة ولا ممنوعة عن كمالها العقلي النوري ولكن
قد بقي لها كثير من الخيرات التي لا يمكن تحصيلها الا بالهبوط الى الابدان والآلات
بحسب الازمنة والاوقات وفنون الاستعدادات فتصرفها في الابدان الجزئية بعد
كينونتها في المقامات الكلية لا تقع ضايعا كما زعمه بل لحكمة جليلة لا يعلمها الا الله

والراسخون في العلم ثم العجب ان هذا الشيخ وكثيراً من سلك طريقه قايلون بارتقاء بعض
النفوس من هذا العالم الى النور المحض والعقل الصرف من غير استلزام تجدد وما يجاب به يستجاب
بنزوح حالة تجدد بين في ذلك العالم كما هو الامر المحقق عند العارف فكيف ينكر هبوطها
من ذلك العالم الى هذا العالم من غير لزوم تجدد وتغير هناك وحال الاعادة كحال
الابتداء من غير فرق في صعوبة الدرك وغموض الفهم ودقة المسلك ومن يحكم على التحقيق
باتصال بعض النفوس المتصرفات في الابدان بعالم العقل البري عن التغير والتجدد فليسهل عليه الاذعان
بانفصالها عن ذلك العالم واتصالها بالابدان وكل منهما يصحح احد الامرين من البدو والعود
بصحيح الاخر ولهذا كثيراً ما وقع في الكتاب الالهي اثبات الاعادة بثبوت البداية كقوله تعالى
كما بدأنا اول خلق نعيده واعلم ان حكاية هبوط النفس الادمية من عالم القدس موطن ابيها
المقدس الى هذا العالم موطن الطبيعة الجسمانية التي كالمهد وموطن النفس الحيوانية التي
هي بمنزلة امها مما كثرت في الصحف المنزلة من السماء ومرموزات الانبياء واشارات
الاولياء والحكماء الكبراء ففي القرآن العزيز ذكر هبوط النفوس وصعودها في آيات كثيرة كقوله
لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين الا الذين آمنوا وعملوا
الصالحات وكقوله في حكاية آدم وهبوطه وهبوطهما من عالم الجنان قلنا اهبطوا منها جميعاً
فاما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وقوله قال اهبطوا
بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين وقوله الهيكم التكاثر حتى
زرتم المقابر الى قوله ثم لتسألن يومئذ عن النعيم وقوله وان منكم الا واردها كان على
ربك حتماً مقضياً ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثياً وقوله كما بدأكم تعودون

فريقاً هدى

فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة وفي الحديث النبوي على النبي وآله السلام الناس معادن
كمعادن الذهب والفضة اشارة الى تقدم وجودها في معادن ذواتها من العقول المفارقة
التي هي خزاين علم الله وكيفية هذا التقدم في الوجود كما حققناه وحررناه من ان للنفوس
كينونة عقلية تجردية كما ان لها كينونة تعلقية وكما ان للاشياء الخارجية الجزئية ثبوتاً في
القضاء السابق الالهي وهي هناك مصونة عن التغير والمحو والاثبات وههنا واقعة في
الكون والفساد والمحو والاثبات لقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب
يعني اللوح المحفوظ عن التغير والتبدل وفي كلام امير المؤمنين امام الموحدين علي عليه السلام
رحم الله امرءاً عرف من اين وفي اين والى اين فالاولى اشارة الى حال النفس
قبل الكون والوسطى الى ما مع الكون والاخرى الى ما بعد الكون وفي كلامه ايضاً
ولينظر عاقل ولينكس من ابناء الاخرة فانه منها قدم واليها ينقلب وروي عنه ع
الصافي في صفة النفس ومبدئها ومعادها اعلم ان الصورة الانسانية هي اكبر حجة الله على خلقه
وهي الكتاب الذي كتبه بيده وهي مجموع صور العالمين وهي المختصر من اللوح المحفوظ وهي
الشاهد على كل غايب وهي الطريق المستقيم الى كل خير والصراط الممدود بين الجنة والنار وقال
معلم الفلاسفة ارسطاطاليس في كتاب اثولوجيا في فايدة هبوط النفس الى هذا العالم
ما معناه انها لم تضر هبوطها الى هذا العالم شيء بل انتفعت بذلك لانها استفادت
من هذا العالم معرفة الشيء وعلمت ما طبيعته بعد ان افرغت عليه قواها وبرزت
اعمالها وافاعيلها الشريفة الساكنة التي كانت فيها وهي في العالم العقلي فلولا انها
ظهرت افاعيلها وافرغت قواها وصيرتها واقعة تحت الابصار لكانت تلك القوى

والافاعيل فيها باطلاً ولكانت النفس تنسى الفضايل والافعال المحكمة المتقنة اذا كانت
خفية لا تظهر ولو كان هذا لكان لا يعرف قوة النفس ولا شرفها وذلك ان الفعل انما
هو اعلان القوة الخفية لظهورها ولو خفيت قوة النفس ولم تظهر لفسدت ولكانت
كانها لم تكن انتهى كلامه وفي اقوال الحكماء الاقدمين اشارات لطيفة ورموزات لقضية
الى هبوط النفس من ذلك العالم وصعودها وحكايات مرشدة الى ذلك منها قصة سلامان وابسال
ومنها قصة الحمامة المطوقة المذكورة في كتاب كليلة ودمنة ومنها حكاية حي بن يقظان
وللشيخ الرئيس قصيدة في السؤال عن علة هبوط النفس اولها هبطت اليك من المحل
الارفع ورقاء ذات تعزز وتمنع كل ذلك ليفيد ان النفس كينونة قبل البدن ووجوداً
في العالم الشامخ الالهي وان لها عوداً ورجوعاً الى ما هبطت منه وطلوعاً لشمس
حقيقتها وكواكب قواها من مغربها اما مشرقة مستنيرة واما منكسفة منكوسة مكدرة
وقوله قدس سره ربما يتفق ان للمتصرفات يعرض لها حال توجب سقوطها عن مرتبتها الى
اخرة تلك منع الشك ان سقوط النفس عبارة عن صدورها عن سببها الاعلى ونزولها عن
ابيها المقدس العقلي والحال التي توجب سقوطها عن ذلك العالم شيئان فاعلها وجهات
عليتها وحيثياتها وقد وقع التنبيه سابقاً على ان المعلولات الثانية الصادرة عن جواعلها
انما صدرت حسب جهاتها ولوازمها الامكانية ونقايصها وامكاناتها وفقر ذواتها الى
جاعلها التام القيومي ويعبر عن بعض تلك النقايص بالخطيئة المنسوبة الى ابينا آدم عليه السلام وعن
صدور النفوس عنها بالفرار من سخط الله وليس ذلك الا مقتضى الحكمة في ترتيب الوجود فان
النور الانقص لا يمكن له في مشهد النور الاشد الاتم انك اذا اردت ان تنظر في مسئلة

قصة الحمامة المطوقة

البتة

البتة شديدة الحرص لم تحكمها البعد وتوغلت فيها توغلاً قوياً تكل ذهنك قبل ان تحصل لك ملكة
الرجوع اليها وتكون سريع الانصراف منها الى شغل آخر من الامور الدنيوية فراراً من ان يحترق ذهنك
من استيلاء ظهورها العقلي كما يستولي نور الشمس على اعين الاخافيش واليه الاشارة في الحديث النبوي
ان لله سبعين حجاباً من نور لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كل ما انتهى اليه بصره من خلقه والحكماء
ذكروا وجوهاً عديدة على طريقة الرمز والاشارة تشير الى علة هبوط النفس فمن اقوال
الفلاسفة المتقدمين ما ذكره انباذقلس وهو ان النفس كانت في المكان العالي الشريف
فلما اخطأت سقطت الى هذا العالم وانما صارت الى هذا العالم فراراً من سخط الله
الا انها لما انحدرت الى هذا العالم صارت غياثاً للنفوس التي قد اختلطت عقولها
ومنها ما قال افلاطون الالهي في كتاب فاذن علة هبوط النفس الى هذا العالم سقوط ريشها
فاذا ارتاشت ارتفعت الى عالمها الاول ومنها ما قال هو ايضاً في كتابه الذي يدعى طيماوس
ان علة هبوط النفس الى هذا العالم امور شتى وذلك ان منها ما هبطت لخطيئة اخطأتها
وانما هبطت الى هذا العالم لتعاقب وتجازى على خطاياها ومنها ما هبطت لعلة اخرى
غير انه اختصر في قوله وذم هبوط النفس وسكناها في هذه الاجسام وقال في موضع آخر
من طيماوس ان النفس جوهر شريف سعيد وانما صارت في هذا العالم من فعل الباري
الخير فان الباري لما خلق هذا العالم ارسل اليه النفس وصيرها فيه ليكون العالم ذا عقل
لانه لم يكن من الواجب اذا كان هذا العالم متقناً في غاية الاتقان ان يكون غير ذي عقل
ولم يكن ممكناً ان يكون العالم ذا عقل وليست له نفس فلهذه العلة ارسل الباري
النفس الى هذا العالم واسكنها فيه ثم ارسل نفوسنا واسكنها في ابداننا ليكون

علة هبوط النفس

بذا العالم تاما كاملا ولئلا يكون دون ذلك العالم في التمام والكمال فينبغي ان يكون في العالم الحسي
من اجناس الحيوان ما في العالم العقلي ومنها ما قال ارسطاطاليس في مواضع كثيرة في كتابه في معرفة
الربوبية من ذلك قوله الطبيعة ضربان عقلية وحسية والنفس اذا كانت في العالم العقلي كانت
افضل واشرف واذا كانت في العالم الحسي كانت اخس وادنى من اجل الجسم الذي صارت فيه
والنفس وان كانت عقلية ومن العالم الاعلى العقلي فلابد ان ينال من العالم الحسي شيئا ويصير فيه
لان طبيعتها ملائمة للعالم العقلي والعالم الحسي ولا ينبغي ان تذم النفس او تلام على ترك العالم العقلي
وكينونتها في هذا العالم لانها موضوعة بين العالمين جميعا وانما صارت النفس على هذه الحال
لانها اخر تلك الجواهر الشريفة الالهية واول الجواهر الطبيعية الحسية ولما صارت مجاورة
للعالم الحسي لم تمسك عنه فضائلها بل فاضت عليه قواها وزينته بغاية الزينة وربما نالت
من خساسته ذلك الا ان يحذر ويتحرز ومن ذلك قوله في موضع احوال النفس الشريفة وان
تركت عالمها العالي وهبطت الى هذا العالم السفلي فانها فعلت ذلك بنوع استطاعتها وقوتها العالية
لتصور الاشياء التي بعدها ولتدبرها وان هي افلتت من هذا العالم بعد تصويرها وتدبيرها اياه وصارت
الى عالمها سريعا لم يضرها هبوطها الى هذا العالم شيئا بل انتفعت به وذلك انها استفادت من هذا
العالم معرفة الشيء وعلمت ما طبيعته ومنه قوله في موضع اخر اذا فارقت النفس العقل وارادت
ان تتصل به وان يكون هي وهو واحدا اشتاقت الى ان تنفرد بنفسها
اشتبهتم انحطت الى هذا العالم والتقت لصرها على شيء من الاشياء دون العقل استفادت
التذكر وصارت ذات ذكر فان ذكرت الاشياء التي هناك لم تنحط الى ههنا وان
ذكرت الى هذا العالم السفلي انحطت من ذلك العالم الشريف ومنه قوله في موضع اخر قال

قال

قابل ان كانت النفس تتوهم هذا العالم قبل ان ترده فلا محالة انها تتوهمه ايضا بعد خروجها
منه وورودها الى العالم الاعلى فان كانت تتوهمه فانها لا محالة تذكره وقد قلنا انها اذا كانت
في العالم الاعلى لا تذكر شيئا من هذا العالم البتة قلنا ان النفس وان كانت تتوهم هذا العالم
قبل ان تصير فيه لكنه توهمه توهما عقليا ومما يدل ايضا من كلامه على ان النفس كان لها
وجود في عالم العقل ووجود في عالم الطبيعة وان كلا من الوجودين غير الاخر قول هذا الفيلسوف
في الميمر الثالث قد ينبغي الان ان نذكر العلة التي بها وقعت الاسامي على النفس وانها مما يلزم الشيء المختلفة
المتجزي المنقسم الذات فينبغي ان نعلم هل تتجزى النفس ام لا تتجزى وان كانت تتجزى فهل تتجزى بذاتها
ام بالعرض واذا كان لا تتجزى فهل انها لا تتجزى ام بالعرض فنقول ان النفس تتجزى بالعرض وذلك انها
اذا كانت في الجسم فقبلت ما قبلت تجزي الجسم كقولك ان الجزء المفكر غير الجزء البهيمي ومنها
الشهواني ومنها الغضبي فالنفس انما تقبل التجزية بالعرض لا بذاتها واذا قلنا ان النفس لا تتجزى فانما
نقول ذلك بقول مرسل ذاتي واذا قلنا انها تقبل التجزئة فانما نقول ذلك بقول مضاف
عرضي وذلك انا اذا رأينا طبيعة الاجسام تحتاج الى النفس لتكون حية وكان الجسم يحتاج الى النفس
لتكون مبثوثة في جميع اجزائه انتهى هذا الكلام وقد تبين منه ان النفس لها وجود لا تتجزى لا بالذات
ولا بالعرض وهو وجودها العقلي ولها وجود تتجزى بالعرض بوجود الطبيعة وظاهر ان الوجود الذي
تتجزى ولو بالعرض غير الوجود العقلي الذي لا تتجزى بذاته اصلا لا بالذات ولا بالعرض وقال
في موضع اخر منه ان العقل اذا كان في عالمه العقلي لم يوقع بصره على شيء من الاشياء التي دونه
الا على ذاته واذا كان في غير عالمه اي في العالم الحسي فانه يلقي بصره مرة على الاشياء ومرة
على ذاته فقط وانما صارت تلك الحال للبدن الذي صار فيه بتوسط النفس فاذا كان

مشوبا بالبدن فانها تلقي بصرها على الاشياء واذا تخلص قليلا يلقي بصره على ذاته فقط والعقل
لا يتحول ولا يميل من حال الى حال الا بالجهة التي قلنا واما النفس فانها تستحيل اذا ارادت
علم الاشياء الى اخر هذا الكلام وغير ذلك من كلماته الشريفة تصريحا وتلويحا الى ان للنفس كينونة
قبل هذه النشأة وبعدها في عالم العقل ليظهر لك بالمراجعة اليها والتأمل فيها ثم لا يخفى ان
عادة الاقدمين من الحكماء تاسيا بالانبياء عليهم السلام ان تبنوا كلامهم على الرموز والتجوزات
لحكمة راوها ومصلحة راعوها ومداراة مع العقول الضعيفة وترفقا عليهم وحذرا عن الخوض المورث
وسوء فهمهم فما وقع في كلامهم ان النفس انحطت وهبطت فرارا من غضب الله عليها فهم
وامثالهم يعلمون ان في عالم القدس لا يتصور سنوح خطيئة او اقتراف معصية ولا يتطرق اليه
مستحدثات اثار الحركات بل عنوا بخطيئة النفس ما اشرنا اليه من جهة امكانها وجهولها عن مبدئها
او نقصها الموجب لتعلقها بالبدن او كونها بالقوة في نشأتها الطبيعية لنقص جوهرها وهبوطها صدورها
عن المفارق بالعلاقة البدنية وكونها عقلا بالقوة وانه لا يتبع القوة النظرية متمكنة عما
من شأنها ان يصدر عنها الا بعد خروج تستعمل القوة العملية في افاعيلها الحيوانية [illegible]
فالنفس منصرفة الوجه عن ابيها المقدس لعلاقة وتلك العلاقة نحو من انحاء وجودها والقرار
من ظلال هذا الشوق الطبيعي الى تدبير البدن لنقصها بكمال ذاتها ليزول عنها هذا
النقص الجوهري بكمال وجودها الجوهري التجردي وكذا ما نقل عن بعض المشرقيين الفارسيين
ان الظلمة حاصرت النور وحبسه مدة ثم امدته وايدته الملائكة فاستظهر على اهرمن الذي
هو الظلمة فقهر الظلمة الا انه امهلها الى اجل مضروب فان الظلمة حصلت من النور لفكرة
رديئة فهذا الحديث كان عن النفس فانها جوهرة نورانية من جهة كونها عقلا بالفعل كما

برهن

برهن عليه والظلمة هي القوى الحيوانية الطبيعية وانحصارها لتسلط القوى عليها والتجائها الى العالم الاعلى
وامداد الملائكة مصادفة توفيق القدر بهداية النفس لاشراق عقلي وخروجها الى الفعل والامهال
الى اجل مضروب بقاء القوى الى حين الموت او قطع العلاقة والفكرة الرديئة التفات النفس
الى الامور المادية ومن الاحتجاجات على بطلان تقدم الارواح الانسية على ابدانها قول صاحب
حكمة الاشراق والتلويحات في كتابه المذكور ان الانوار المدبرة ان كانت قبل البدن فنقول ان كان
منها ما لا يتصرف اصلا اي في بدن فليس بمدبر ووجوده معطل وان لم يكن منها ما لا يتصرف
كان ضروريا وقوع وقت وقع فيه الكل وما بقي نور مدبر اقول قد ذكرت في الحواشي ايرادا عليه
ان لنا ان نختار الشق الاول ونقول ان الوجود المفارق للنفوس من غير الوجود التعلقي لها او
من ذهب من الاقدمين الى ان للنفوس وجودا في عالم العقل قبل الابدان لم يرد به ان النفس
بما هي نفس لها وجود عقلي بل مراده ان لها نحوا اخر من الوجود غير وجودها الذي لها من حيث
هي نفس مدبرة فعلى هذا لا يلزم من كونها غير متصرفة في الابدان تعطيل وانما يلزم التعطيل
لو لم تكن النفس بما هي نفس متصرفة في البدن وقع بقي وجودها ضائعا معطلا ولا يلزم ايضا التعطيل
لو لم يكن لوجودها العقلي غير متصرفة في جسم بل هي بما هي عقل لا اشتغال لها بالجسم اصلا وهي
بما هي نفس لا ينفك عن تدبير ومباشرة اصلا ولنا ايضا ان نختار الشق الاخير فان تحقيق
هذا الشق الموجب ان يجيء وقت وقع فيه الكل وما بقي وجود نفس مدبرة في العالم مما ذكره
وذلك لانه ان اراد بالوقت في قوله وقت وقع فيه الكل وقتا محدودا معينا ومن لفظ
الكل الجميع فذلك غير لازم مما ذكره وان اراد به كل وقت او اعم من ذلك ومن لفظ
الكل الكل الافرادي فلا محذور فيه وذلك لان الزمان غير متناه والاوقات فعلى التقدير عدم

تناهي النفوس ووجود كل في وقت لا يلزم الا وجود الجميع في اوقات غير متناهية
وذلك غير ممتنع لا وجود الكل في وقت معين فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم ثم
نقول ان المبدء العقلي الذي وجدت وانتشرت منه النفوس الى هذا العالم غير متناهي
القوى والجهات والحيثيات الوجودية وكلما انفصلت منه النفوس بقيت منه القوة الغير
المتناهية كما كانت على حالها لا تبيد ولا تنفد لانه مبدع من مبدء الكل وليس وجود
النفوس الغير المتناهية في العالم العقلي على نعت الكثرة والعددية ولا انها ذات ترتب
ذاتي او وضعي حتى يرد البرهان الذي ذكره في كل واحدة منها ويلزم ما ذكره من
محذور فتلك يوجد فيه وجهه من النفوس واياك ان تتوهم مما ذكرنا ان وجود النفوس
في المبدء العقلي وجود شي في شي بالقوة كوجود الصور الغير المتناهية في المبدء القابلي اعني
الهيولى الاولى وذلك لان وجود الشي في الفاعل ليس كوجوده في القابل فان وجوده
في الفاعل اشد تحصيلا واتم فعلية من وجوده عند نفسه ووجوده في القابل قد يكون انقص
واخس من وجوده في نفسه وبحسب حاله لان وجوده في القابل المستعد بالقوة الشبيهة
بالعدم ووجوده عند نفسه بين ان يكون وان لا يكون وله في الفاعل وجود بالوجوب ووجود
النفوس عند مبدئها العقلي واسمها المقدس وجود شريف مبسوط غير متجزي ولا متفرق
وهذا مما يحتاج دركه الى ارتفاع بصيرة القلب عن حد علم اليقين الى حد عين اليقين فان
قلت ما ذكرته هو قول بانقلاب الحقيقة وهو ممتنع قلت ليس هذا من انقلاب الحقيقة في
شي وذلك لان انقلاب الشي عبارة عن ان ينقلب ماهية شي من حيث هي هي الى
ماهية شي آخر بحسب المعنى والمفهوم وهذا ممتنع لان الماهية من حيث هي هي ليست الا هي فكذا

يمتنع

يمتنع ان ينقلب وجود ماهية الى وجود ماهية اخرى من غير مادة مشتركة يتبدل عليها الصور
بحسب الانفعالات المتواردة عليها او ينقلب حقيقة بسيطة الى حقيقة بسيطة اخرى واما
اشتداد الوجود في كماليته واستكمال صورة جوهرية في نفسها حتى تصير منوعا باوصاف ذاتية اقوى غير
ما كانت اولا فليس ذلك بممتنع لان الوجود متقدم على الماهية وهو الاصل والماهيات تبع له
الا ترى ان الصور الطبيعية تتكامل وتشتد الى ان تتجرد عن المادة وتنقلب صورة عقلية مجردة
في العالم العقلي على وصف الوحدة والتجرد وكذلك النفوس بعكس ذلك كانت في عالم
العقل شيئا واحدا وجوهرا مبسوطا محضا عقليا فتكثرت وتنزلت في هذا العالم
وصارت لضعف تجوهرها متشبثة بابدان طبيعية ساكنة في منازل سفلية فليس في هذين
الامرين انقلاب في الحقيقة على الوجه المستحيل فان للاشياء النوعية والمفهومات المحدودة
كالانسان والفلك والارض والماء وغيرها انحاء من الوجود واطوارا من الكون بعضها
طبيعية وبعضها نفسية وبعضها عقلية وبعضها الهية اسمائية فانك اذا تعقلت او تخيلت
ارضا او سماء فقد حصل في عقلك سماء عقلية وفي خيالك سماء خيالية كل واحد
من الصورتين سماء بالحقيقة لا بالمجاز كما ان التي في الخارج عنك سماء بل الصورتان اولى باسم
احق باسم السماء واولى من التي في الخارج لانها مشوبة بغواشي زائدة وامور خارجة عن
ذاتها واعدام وظلمات وامور زائلة سائلة متجددة وكذا الحال في كل نوع من
الانواع الطبيعية فالكل في قضاء الله السابق على وجه مقدس عقلي فاي محذور في ان
يكون للنفوس التي هي صور بعض الانواع الطبيعية كينونة على نحو آخر في العالم العقلي
ومن زعم ان الكون العقلي وجود واحد موجود بوجودات متعددة متخالفة الذوات كيف

قلب الماهية وابطال الحقيقة فليمتنع عنده العلم بحقيقة شي من الاشياء فان العلم بالاشياء الخارجية
عبارة عن وجود صورتها المطابقة لها عند العالم وتلك الصورة للشي قد يكون عقلية وقد
يكون خيالية وقد يكون حسية بحسب درجات قوة العالم بها فالعالم اذا كان عقلا بسيطا
كان علمه بالاشياء بصورة بسيطة عقلية تطابق اعدادا بل انواعا كثيرة في الخارج وتلك الاعداد
مع كونها متكثرة المواد الخارجية مختلفة الهويات الطبيعية فهي مما يحمل عليها معنى واحد نوعي
متحد بها اذا اخذ ذلك المعنى مرسلا من غير شرط وقيد من وحدة او كثرة عددية وكذا اذا كان
العالم قوة خيالية كالذوات النفسانية الموجودة في عالم الاشباح والامثال يكون صورته
العلمية صورة متخيلة مطابقة لصورة محسوسة في الحس او موجودة في المادة بحسب الماهية والحد
مخالفة لها في النشأة فالوجود والهوية وكذا النفس في غير ما ذكرناه من المواطن الادراكية
فقد علم ان الحقيقة واحدة في نشآت وجودية بعضها اشد تجردا واكثر ارتفاعا عن التكثر والانقسام
وعن الوقوع في الحركات ومواد الاجسام واذا جاز ان يكون صورة واحدة عقلية في غاية
التجرد وصورة مطابقة لاعداد كثيرة من صور جسمانية بحيث تتحد بها فليجز كون صورة واحدة
عقلية هي المسماة بروح القدس صورة مطابقة للنفوس كثيرة النسبة يكون هو بعينها تمام
تلك الهويات النفسانية وقد نقل عن فيثاغورس انه قال ان وراء هذا العالم عالما روحانيا الفاظ
فعلت من اتى قال اناطباعك التام تؤيد هذا المطلب وانت يا حبي لو تيسر لك
الارتقاء الى طبقات وجودك لرايت هويات متعددة متخالفة الوجود وكل منها تام
هو يتيك لا تجوزنا شيئا منها تشير الى كل واحدة منها بانا انا وهذا كما في المثل المشهور انت
انا فمن انا نحن اخرى وذكرنا ايضا في كتاب حكمة الاشراق الموالد اذا علمت لا نهاية

واستحالة النقل

واستحالة النقل الى الناسوت فلو كانت النفوس غير حادثة لكانت غير متناهية فاستدعت
جهات غير متناهية في المفارقات وهو محال اقول قد اشرنا الى ان وجود النفس في عالم
العقل ليس كوجودها في عالم الحس متكثرة ذات ترتب زماني او غيره وضعي او غيره ذلك والا
يلزم من كون النفوس الغير المتناهية في هذا العالم ذات صورة عقلية يكون بها نحو وجودها
العقلاني يكون تلك الصورة ذات قوة غير متناهية في التاثير والفعل اعني بحسب الشدة
وقد سبق الفرق بين اللاتناهي في الشدة واللاتناهي في العدة او المدة وذلك ليس بمحال
انما المحال تحقق جهات غير متناهية في المبادي العقلية بحسب الكثرة والعدة وحيثية الاحكام
فان جهات الخير والوجوب غير متناهية شدة وجهات النقص والامكان متناهية
شدة وكذا عدة الا بالقوة في اوقات وادوار مختلفة كما عرفه الحكماء ثم العجب من هذا الشيخ حيث
ذهب الى ان لكل نوع جسماني نورا مدبرا في عالم المفارقات وان للنفوس البشرية
نورا مدبرا عقليا او ذهب الى ان النفوس انوار ضعيفة بالقياس الى النور المفارق وانها
بالنسبة اليه كالاشعة بالقياس الى نور الشمس وان النور كله من سنخ واحد ونوع واحد بسيط
لا اختلاف في افراده الا بالكمال والنقص فاذا كان نسبة النفوس الى مبدئها العقلي هذه النسبة
فلزم ان يكون وجود ذلك المبدء العقلي هو تمام وجودات هذه النفوس ونوره كمال لهذه الانوار
وحاصل هذا البحث ان وجود النفوس مجردة عن تعلقات الابدان في عالم المفارقات عبارة
عن اتحادها مع جوهرها العقلي الفعال كما ان وجودها في عالم الاجسام عبارة عن تكثرها وتعددها
افرادا وابدانا حتى ان جزء النفس المتعلق ببعض القلب غير وبهما المتعلق ببعض الدماغ وغير
ذلك من الاعضاء كالة وبهما الفكري غير وبهما الشهوي ووبهما الشهوي غير وبهما الغضبي

النفوس

بهذه الانوار

الا ان هذه التجزية نحو آخر غير تلك التجزية للنفس الحاصلة من التشريح والتفصيل يعرفها الكاملون
وهي غير تشريح الابدان والاعضاء الذي يعرفه الاطباء والمشرحون وكما ان وجودها في عالم البرزخ المتوسط
بين العالمين العقلي والحسي له تشريح وتفصيل نحو آخر ووجودها هناك عبارة عن وجود جوهر مثالي
ادراكي مجرد عن الاجسام الحسية ومن الخيالية الا ان ذلك الوجود ايضا عين الحيوة والادراك وقد علمت
ان الخيال عندنا جوهر مجرد عن العالم وساير الاجسام الطبيعية وهي حيوان متجسم سايح في دار الحيوان
ونشاة الخيال ذكر تنبيهي واعلم ان شارح كتاب حكمة الاشراق وهو العلامة الشيرازي
زيف هذه الحجج المذكورة من هذا الشيخ في نفي قدم النفس وتقدمها على الابدان ونسبها
الى الاقناع بان كلها مبنية على ابطال التناسخ وزعم ان القول بالتناسخ مذهب قوي
ذهب اليه الاقدمون من الحكماء المعظمين كافلاطون وغيره ولكن مع انا قد ربنا ابطال التناسخ
والبراهين اللطيفة على استحالته وفساده وحملنا كلام افلاطون والاقدمين على غير ما فهمه القوم وطلوه
ووجهنا الى غير ما وجهوه كما يجي ذلك بيانه في مباحث نفي التناسخ ذكرنا وجوه الخلل في كلمات
هذا الشارح النحرير في الحواشي مما يؤدي ذكره هنا الى التطويل فارجع الى الحواشي ان شئت الى السعها
ثم قال بعد ذلك وذهب افلاطون الى قدم النفوس وهو الحق الذي لا ريب فيه والباطل من بين يديه
ولا من خلفه لقوله عليه السلام الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجسام
بالفي عام وانما قيده بالفي عام تقريبا الى افهام العوام والا فليست قبلية النفس على البدن
محصورة ومحدودة بل هي غير متناهية لقدمها وحدوثه انتهى قوله اقول ان كلام افلاطون في تقدم النفوس
وتعددها بما هي نفوس متكثرة كما توهمه لزم منه محالات قريبة منها تعطيل النفوس مدة غير متناهية
عن التصرف في البدن وتدبيرها وقد علمت ان اضافة النفسية ليست كاضافة الابوة والبنوة العارضة

ولكاضافة الربان

وكاضافة الربان الى السفينة وكاضافة رب الدار الى الدار حتى يجوز ان يزول ويعود وتلك الاضافة النفسية
والتشخص بحال النفسية كالمادية والصورية وغيرها من العلايق الذاتية الاضافات التي نحو وجودها الخاص
ما لم ينته الاضافة وكالمبدعية والالهية لصانع العالم جل ذاته بذاته موصوفة بها ما دامت النفس كونها
نفسا انما وجودها تعلق فاذا استكملت في وجودها وصارت عقلا مفارقا تبدل عليها نحو الوجود والصيرورة ووجودها
وجودا آخر بها وتنقلب الى اهله مسرورا فلو فرضت وجودها النفسية يلزم التعطيل بالقوة والتعطيل قبيح
ومنها لزوم كثرة في افراد نوع واحد من غير مادة قابلة للانفعال ولا مميزات عرضية وهو محال ومنها
وجود جهات غير متناهية بالفعل في ذات المبدء لا يتم بها وحدة المبدء الاعلى الى غير ذلك من المحالات
اللازمة على القول بلا تناهي النفوس المفارقة في الازل وعلى القول بتناهي النفوس القديمة يلزم
التناسخ وكثير من المفاسد المذكورة وبالجملة نسبة القول بقدم النفوس بما هي نفوس الى ذلك العظيم
وغيره من اعاظم المتقدمين بمنزلة كذب كيف وهم قائلون بحدوث هذا العالم وتجدد الطبيعة ودثورها
وسيلان الاجسام كلها وزوالها ومحالها كما او خط التقية ونقلنا اقوالهم فيه وان كان مراده بذلك
ان لها نشاة عقلية سابقة على نشاتها التعلقية فلا يستلزم ذلك قدم النفوس بما هي نفوس
ولا تناسخ الارواح وترددها في الابدان لانهما باطلان كما مر ثم ان الآيات والاخبار الدالة على
تقدم النفوس على الابدان يجب ان يحمل على ما حملناه ثم قال وقد تمسك افلاطون عليه بان
علة وجود النفس ان كانت موجودة بتمامها قبل البدن الصالح لتدبيرها فوجدت قبله
لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة وان لم يكن موجودة بتمامها بل تم توقف وجودها عليه
لكونه على هذا التقدير جزء علة وجودها او شرطها لكنها لا تتوقف والا وجب بطلانها ببطلانه
لكنها لا تبطل ببطلانه للبراهين الدالة على بقائها ببقاء علتها العقلية وتجردها انها غير منطبعة

في الجسم بل ذات آلة به فاذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية ان يكون آلة لها فالضرر في جوهر ذلك
جوهرها بل لا تزال باقية ببقاء العقل المفيد لوجودها الذي هو ممتنع التغير فضلا عن العدم كما عرفت
واذا كان كذلك وجب وجودها قبل البدن الصالح لتدبيرها وعلى هذا لا يكون البدن الا شرطا
لوجودها بل لتصرفها فيه فيكون البدن كفتيلة مستعدة للاشتعال من نار عظيمة فيجذب النفس اليه
بالخاصية او البدن اليها كالمغناطيس والحديد وليس من شرط جذب المغناطيس الحديد
ان يكونا موجودين معا انتهى اقول انما يستقيم هذه حدوث النفس وتعلقها بالبدن ما ذكره
اشكال يستصعب علاجه وهو احتجاج صحيح على قدم كل بسيط الحقيقة ويلزم منه قدم المفارق
وكذا النفوس بحسب وجودها البسيط العقلي الذي هو صورة من صورها في علم الله وشان من الشئون
الالهية وقد علمت ان وجود النفس ونفسيته شيء واحد وهي بحسب هذا الوجود وصورة متعلقة
الى البدن متصرفة فيه لا ان اضافتها اليه وتصرفها فيه من العوارض اللاحقة التي بعد
وجودها حتى يزول ويعود كالاضافة التي بين المغناطيس والحديد كما زعمه فالذي يحتاج الى البدن
هو وجودها التعلقي وجهة نفسيتها وتصرفها فيه واستكمالها به وهذا النحو من الوجود ذاتي لها
حادث بحدوث البدن وكما حدثت بحدوثه تبطل ببطلانه بمعنى انها تبطل النفس بما هي نفس
ذات طبيعة بدنية وينقلب بجوهرها الى نحو آخر من الوجود بحسب استكمالاتها الجوهرية المتوجهة
الى الغايات وفناء الشيء الى غايته الذاتية ومبدئيته اشرف واولى له فقوله والا وجب
بطلانها ببطلانه مسلم حق وقوله لكنها لا تبطل ببطلانه للبراهين الدالة على بقائها الخ
ان اراد بقاء النفس بما هي نفس معينة فشيء من البراهين التي وجدناها لا تدل الا على ان كل
موجود بسيط الحقيقة لا يمكن ان يبطل واما النفس بما هي نفس وكذا كل صورة طبيعية مادية مجعولة

الجسم

الجسم فليست بسيطة الهوية فان قال قائل انه يلزم مما ذكرت ان كل نفس لم يبلغ وجودها الى مقام العقل
البسيط فهي هالكة بهلاك البدن ودثوره فعلى ما ذكرت يلزم ان لا يبقى من النفوس بعد الابدان الا نادرا
قليلا في غاية الندرة فنقول ان النفوس بعد هذه النشاة الطبيعية لها نشاتين او نشاتين احديهما
النشاة الحيوانية المتوسطة بين العقل والطبيعة والاخرى النشاة العقلية فالاولى للمتوسطين والناقصين
والاخيرة للكاملين المقربين ايضاح وتاكيد وقوله وعلى هذا لا يكون البدن شرطا لوجودها
بل لتصرفها الى آخره اعلم ان هذا الكلام من لم يفرق بين التصرف الذاتي للشيء وبين التصرف
العرضي اللزومي فوقع في هذا الاشكال الذي منشاؤه الاشتباه بين اخذ ما بالذات مكان ما بالعرض
وذلك لان جوهر النفس ونهاية ليست كالصورة من ان لها في نفسها لنفسها وجودا تاما وقد عرض
لها بعد تمام وجودها الذي يخصها ان تتصرف في جسم من الاجسام وتدبره وتحركه وتنميه وتكمله
وتطعمه وتسقيه كمن يتصرف في بناء او غرس شجرة يقوم بتكميله وتعميره وباد فعال اجسام اخرى
كالتراب والماء اليه حتى يبلغ الى الكمال فيكمله ويحيل هو ايضا تكميلا واستكمالا عرضيا من خارج
عن هوية ذاته بل شان النفس بما هي نفس ان لها وجود ذاتي التعلقي هي متقومة في
هذا الوجود التعلقي الى البدن متقومة بحسب بعض قواها الحسية والطبيعية به متعلقة به ضربا من التعلق
وبالجملة تصرف النفس في البدن تصرف ذاتي وهو نحو موجودية النفس كما ان تحلل
الصورة للمادة تعلق ذاتي لها وهو نحو وجودها وكما ان حلول العرض كالبياض في الجسم هو
نحو وجوده ولا يلزم من ذلك ان يكون النفس ولا الصورة ولا العرض واقعة تحت مقولة
المضاف لما علمت سابقا فزوال التصرف في البدن من النفس بما هي نفس زوال وجودها في نفسها
او ساوق له الا ان النفس تستحيل الى مقام صار وجودها لنفسها وجودا لذاتها او لعقلها بما هي عقل

وح لم يكن للقابل شيئا ارفع وجودا منها كما انها قبل ورود الصورة الطبيعية وهي كمال اول لجسم طبيعي الى مقام النفسية كانت شيئا اخس وجودا وادون مرتبة من النفس واما ما ذكره بعض الفضلاء في استحالة تقدم النفس على البدن من انها لو تقدمت على البدن لكان شي واحد مفارقا ومخالطا للمادة ومحال ان يكون الشي الواحد مفارقا ومخالطا فمحال لتقدم النفس على البدن فغير صحيح على هذا الوجه لما ذكره جماعة من اهل العلم منهم الشيخ المقتول في كتاب المشارع والمطارحات من ان النفس ليست بمخالطة للمادة فلا يجري فيها ذلك الكلام من تجويز ذلك على الصور والاعراض والا لما قيل ان المخالطة ليست الا العلاقة البدنية فلا يلزم مما ذكره القائل الا كون الشي جوهرا مجردا من العلاقة وذا علاقة وهذا على هذا الوجه انما يمتنع اذا كان التجرد والعلاقة وقعا معا فيستحيل اجتماعهما اما العلاقة في وقت والتجرد في وقت اخر فهو غير ممتنع بل واقع كالنفس قبل الموت وبعده اما البطلان الاول فلما علمت من ان النفس في اول حدوثها صورة مادية ثم تصير مجردة فثبت كون شي واحد مخالطا ومفارقا فليحفظ هكذا واما البطلان الثاني فلان نفسية النفس وعلاقتها بالبدن هذه العلاقة امر ذاتي لها لو كونها اخا، وجودا لشي بالذات ولهذا اقسموا الجوهر الى اقسام هي انواع محصلة لمقولة الجوهر وعدوا من تلك الانواع النفس نوعا قسيما فعلم ان النفس ليست ذاتا تجردية تامة مفارقة الذات ثم قد عرضت لها التعلق بالبدن كتعلق صاحب الدكان بدكانه باضافة زائدة عليه فالحق في التحقيق كما هو البين ان كون الشي مفارقا عن المادة ومخالطا لها انما يستحيل في ما لا يتبدل انحاء وجوداته ونشأته فالنفس قبل التعلق بالبدن لها نحو من الوجود ومع التعلق نحو اخر وبعد التعلق نحو اخر وليس بين هذه الوجودات الثلثة مباينة تامة لان بينها علية ومعلولية ووجود العلة

للغاير وجود المعلول الا بالكمال والنقص ولا وجوده يغاير وجودها الا بالنقص والكمال فتامل وبالجملة فللنفس الانسانية نشات بعضها سابقة وبعضها لاحقة فالنشات السابقة على الانسانية كالحيوانية والنباتية والجمادية والطبيعة العنصرية ونشات لاحقة كالعقل المنفعل والذي بعده العقل بالفعل وبعده العقل الفعال وما فوقه نقل كلام للسيد مرام قد تمسك بعض الافاضل علي قدم النفس بانها لو كانت حادثة لافتقرت الى علة بها يجب وجودها وهذه العلة اما ان يكون موجودة قبل حدوث النفس او لا يكون كذلك والاول يقتضي ان يكون النفس موجودة قبل وجودها لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال والثاني لا يخلو ان يكون تلك العلة بسيطا او مركبة لا جائز ان يكون بسيطا والا لافتقرت من حيث انها حادثة الى علة اخرى حادثة ومن حيث انها بسيطة الى ان يكون علتها بسيطا اما الاول فلانه لو لم يكن للحادث علة حادثة لكان اما ان لا يفتقر الى علة اصلا وهو ظاهر البطلان او يكون مفتقرة الى علة دائمة وح يكون وجوده في بعض الاحوال وفي بعض ترجيحا من غير مرجح وبطلانه ظاهر ايضا واما الثاني فلانه لو كان للبسيط علة مركبة فان استقل كل واحد من اجزائها بالتاثير فيه فلا يمكن اسناد المعلول الى الباقي والا ان كان له تاثير في شي من المعلول والمتنع تاثير في باقيه كان المعلول مركبا وان لم يكن لشي منها تاثير فيه فان حصل لها عند الاجتماع امر زائد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير في الوجود وان كان وجوديا لزم التسلسل في صدوره عن المركب ان كان بسيطا او في صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل لها بعد مثل ما كان قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا وقد فرض مؤثرا هف ولا جائز ان يكون تلك العلة مركبة لما تقدم ان كل ما علته التامة مركبة فهو مركب لكن النفس يستحيل ان يكون مركبة فلا يكون علتها كذلك انتهى كلامه قال العلامة

الشيرازي معترضا عليه لا يخفى ان كلامه مبني على امتناع صدور البسيط عن المركب وقد علمت ما عليه في اواخر المنطق عند الكلام على قاعدة يجوز ان يكون للشي البسيط علة مركبة اقول قد علمت منا على القاعدة المذكورة اجوبة جميع ما ذكره هو وغيره وحل ما عقدوه في تجويز تلك القاعدة وتصحيحها من النقض الاجمالي بجهة فسادها والمناقضة والمعارضة في مباحث العلة والمعلول من هذا الكتاب فارجع الى النظر فيها ان شئت حتى يظهر لك حقيقة ان المعلول البسيط لا يمكن ان يكون له علة مركبة ومع ذلك لا يلزم من ذلك قدم النفس بما ان النفس الانسانية غير بسيطة الحقيقة وكذا كل ما يوجد في الزمان والحركة كالطبايع الصورية وغيرها والله ولي الانعام فصل في ان النفس لا تفسد بفساد البدن استدلت الحكماء عليه كما قرره الشيخ وغيره بان النفس يجب حدوثها عند حدوث البدن فلا يخلو اما ان يكونا معا في الوجود او لاحدهما تقدم على الاخر فان كانا معا فلا يخلو اما ان يكونا معا في الماهية او لا في الماهية والاول باطل والا لكانت النفس والبدن متضايفين لكنهما جوهران هف وان كانت المعية في الوجود فقط من غير ان يكون لاحدهما حاجة الى الاخر فعدم كل منهما لا يوجب عدم تلك المعية لها ولا يوجب عدم الاخر واما ان يكون لاحدهما حاجة الى الاخر في الوجود فلا يخلو اما ان يكون المتقدم هو النفس او البدن فان كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك التقدم اما ان يكون زمانيا او ذاتيا والاول باطل لما ثبت ان النفوس ليست موجودة قبل البدن واما الثاني فبطل ايضا لان كل موجود يكون وجوده معلولا لشي كان عدمه معلولا لعدم ذلك الشي اذ لو لم يعدم ذلك المعلول مع بقاء العلة لم يكن العلة كافية في ايجابه فلم يكن العلة علة بل جزءا من العلة هف فاذن لو كان البدن معلولا للنفس لا يمتنع عدم البدن الا لعدم النفس والتالي باطل لان البدن

قد يعدم لاسباب اخرى مثل سوء المزاج او سوء التركيب وتفرق الاتصال فبطل ان يكون النفس علة للبدن وباطل ايضا ان يكون البدن علة للنفس لان العلل اربع ومحال ان يكون فاعلا لها فانه لا يخلو اما ان يكون علة فاعلية لوجود النفس بمجرد جسميته او لامر زائد على جسميته والاول باطل والا لكان كل جسم كذلك والثاني ايضا باطل اما اولا فلما ثبت ان الصورة المادية انما تفعل بالفعل بواسطة الوضع وكل ما لا يوجد الا بواسطة الوضع يستحيل ان يفعل فعلا مجردا عن الوضع والحيز واما ثانيا فلان الصورة المادية اضعف من الجوهر القائم بنفسه والاضعف لا يكون سببا للاقوى ومحال ان يكون علة قابلية لما ثبت ان النفس مجردة مستغنية عن المادة ومحال ان يكون البدن علة صورية للنفس او تمامية فان الامر اولى ان يكون بالعكس فاذن ليس بين البدن والنفس علاقة واجبة الوثوق اصلا فلا يكون عدم احدهما علة لعدم الاخر فان قيل الستم جعلتم البدن علة لحدوث النفس والحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم فلو كان البدن شرطا لوجود النفس فليكن عدمه علة لعدمها فقالوا انا قد بينا ان الفاعل اذا كان منزها عن التغير ثم صدر الفعل عنه بعد ان كان غير صادر فلا بد وان يكون وجوده في ذلك الوقت لاجل ان شرط الحدوث قد حصل في ذلك الوقت دون ما قبله ثم ان ذلك الشرط لما كان شرطا للحدوث فقط ولو كان غنيا في وجوده عن ذلك الشرط استحال ان يكون عدم الشرط مؤثرا في عدم ذلك الشي ثم لما اتفق ان يكون ذلك الشرط مستعدا الا ان يكون الة للنفس في تحصيل كمالاتها والنفس لاجل انها مشتاقة الى الكمال لا جرم حصل لها شوق طبيعي الى التصرف في ذلك البدن والتدبير فيه على الوجه الاصلح ومثل ذلك لا يمكن ان يكون عدمه علة لعدم الحادث هذا صورة ما قرره المتاخرون كالشيخ الرئيس ومن في طبقته اقول وفيه مباحث في مواضع انظار

الشي

موقف النفس

اما في الاستدلال فنقول ان القول بان الصحابة بين النفس والبدن مجرد معية اتفاقية ليس بينهما علاقة
ذاتية قول باطل ومعتقد سخيف كيف وهم قد صرحوا بان النفس صورة كمالية للبدن وقد عرفوها
بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة وحكموا بحصول نوع طبيعي له حد نوعي من جنس وفصل ذاتيين
كالانسان والفلك وغيره ومثل ذلك التركيب ممتنع ان يحصل من امرين ليس بينهما علاقة
العلية والمعلولية فالحق ان بينهما علاقة لزومية لا كمعية المتضايفين ولا كمعية معلولي علة
واحدة في الوجود ولا يكون بينهما ربط وتعلق بل كمعية شيئين متلازمين بوجه كالمادة والصورة
والتلازم الذي بينهما كما علمت في مباحث التلازم بين الهيولى الاولى والصورة الجرمية ولكل منهما
حاجة الى الآخر على وجه غير دائر دورا مستحيلا فالبدن محتاج في تحققه الى النفس لا بخصوصها بل الى
مطلقها والنفس مفتقرة الى البدن لا من حيث حقيقتها المطلقة العقلية بل من حيث وجود
تعينها الشخصي وحدوث هويتها النفسية اذا تقرر هذا فنقول قولهم فان كان المتقدم في الوجود هو
النفس فذلك التقدم اما زماني او ذاتي قلنا ان تقدمها على البدن ذاتي قولهم لو كان كذلك
لامتنع عدمه الا بعد عدمها قلنا الامر كذا فان البدن بما هو بدن يستحيل ان يمتنع عدمه مع وجود
النفس ولا وجوده مع عدمها والذي يبقى بعد النفس وما يجري مجريها في نوعها على الاطلاق ليس بدنا
اصلا بل جسم نوع آخر بل البدن بما هو بدن شرط تعلق النفس والنفس شريكة
علة البدن فليس لاحد ان يقول لو كانت النفس علة للبدن لم يكن في فعلها مفتقرة الى البدن
لان توسط المادة لو سلمنا في تاثير الفاعل في تلك المادة غير معقول فاذا لم يكن النفس
في فعلها ولا في انها مفتقرة الى المادة لم يكن نفسا بل عقلا لانا لا نقول النفس وكل صورة سواء كانت
مادية الوجود او مادية الفعل فانها لا تؤثر في نفس تلك المادة ولا انها الا على وجه الاستقلال

او الجمع بينهما

او الجمع بينهما بل على وجه الشركة مع الامر المفارق بحسب طبيعتها المطلقة فالنفس بما هي طبيعة نفسانية
مطلقة مع الخاطر وحدتها المتبدلة بواحد عقلي ثابت علة معينة للبدن وهي بحسب كل
هوية لها مفتقرة الى البدن افتقار الصورة في احوالها الشخصية الى المادة القابلة وقولهم
والشيء اي كون البدن علة للنفس باطل لان العلل اربع الخ قلنا نختار ان البدن علة مادية
للنفس بما هي لها وجود انفعالي وقد سبق ان نفسية النفس اي كونها بحيث تتصرف في البدن
ويستكمل امر اضافي لها وجود حقيقي لها وليست النفسية لهذا الوجود كالعوارض التي تلحق الشيء بعد تمامه ذاتا
وهويتها بل كونها نفسا كون الصورة صورة والمادة مادة من حيث ان المعنى والمفهوم الاضافي
موجود بوجود واحد وكون الواجب صانع العالم وكما ان عالمية الباري بالاشياء وقدرته
على الكل ليست بامر زائد على ذاته فكذا النفسية للنفس ما دام وجودها هذا الوجود التدبيري وليست
بامر زائد في الوجود على وجه النفس بل زيادتها بحسب المفهوم والمهية فقولهم في نفي كون البدن
علة مادية ان النفس مجردة والمجرد مستغن عن المادة نقول المجرد هو الذي يكون عقلا بالفعل لا تعلق له
بالاجسام اصلا وليست النفس كذلك فالدليل المذكور ان اقيم على ان الذات العقلية التي وجودها
وجود عقلي لذاتها ولا تعلق لها بالاجسام لا ينعدم لعدم البدن فذلك مسلم ولكن كون
الشيء عقلا مفارقا ينافي كونه نفسا مدبرا للبدن الجزئي المعين على وجه يتفعل ويستكمل به
ضربا من الانفعال والاستكمال وقد علمت ان ليس بين النفس والبدن مجرد معية كالحجر الموضوع
بجنب الانسان بل هي صورة كمالية للبدن والنفس له وتتركب منهما نوع طبيعي ومثل هذا الامر
كيف يكون مفارقا عن الاجسام والمفارق ليس وجوده هذا الوجود وليس كون البدن
آلة لها ككون الجبة والمنشار آلة للنجار حتى يستعملها تارة ويتركها اخرى والذات المستقلة كما هي

من قبل ومن بعد ولا كونها في البدن ككون الربان في السفينة وصاحب الدار في الدار يدخل فيها
ويخرج عنها والسفينة بحالها والدار دار بحالها فالدليل المذكور لم يدل على بقاء النفس ما دام
وجودها النفسي بعد البدن نعم قد دل على ان الجوهر المفارق العقلي غير فاسد بفساد البدن ويبقى
النظر في ان النفوس بعضها او كلها هل تتحول وجودها الى وجود جوهر لا تعلق له بالجسم ولا حاجة
له الى الاستحالة والاستكمال وبقي الكلام في كيفية هذا التحول والانقلاب الجوهري وطرو حالة يصير
الجوهر المتعلق الوجود بالمادة جوهرا مفارقا عنها وستعلم كيفية هذا عن قريب واما الذي ذكروه
من ان الفاعل اذا كان منزها عن التغير كان صدور الفعل عنه في وقت دون ما قبله موقوفا
على شرط وشرط الحدوث لامر غني في وجوده عن ذلك الشرط احتمال ان يكون عدمه مستلزما لعدم ذلك
الفعل او مؤثرا فيه كلام لا فائدة فيه فان حدوث الشيء ليس الا وجوده الخاص وليس حدوث
الوجود معنى زائدا على الوجود عارضا له حتى يكون شرطها غير شرط الوجود بل شرط الحدوث
وشرط الوجود واحد فاذا عدم الشرط عدم المشروط وايضا لا معنى لكون امر مادي استعدادا او شرطا
لوجود جوهر مفارق الذات غني الوجود عن المواد واحوالها كما هو عندهم وبالجملة استعداد المادة
لا يكون الا لما يكون حالا من احوالها ولا معنى لكون الشيء مستعد الامر مباين الذات عنه فكن مترصدا
لما ينبسط عليك ان شاء الله

فصل في ان الفساد على النفس محال ذكروا في بيانه حجتين

احديهما ان النفس ممكنة الوجود وكل ممكن فله سبب بوجه فللنفس سبب وانه ما دام الحق
موجودا مع جميع الجهات باعتبار ما كان سببا امتنع انعدام المسبب كما سبق ذكره في مباحث
العلة والمعلول فالنفس لو انعدمت لكان انعدامها بسبب انعدام سببها او شيء من اجزاء
سببها التام والاسباب اربعة ويستحيل انعدامها لانعدام سببها الفاعلي لان السبب الفاعلي لها

مماثل

كما بيّن جوهر عقلي مفارق الذات من جميع الوجوه عن المادة فيمتنع عدمه لان الكلام فيه
كالكلام في النفس ويمتنع ان يكون انعدامها لانعدام السبب المادي لانا قد بينا ان النفس ليست مادية
بل مجردة ويمتنع ان يكون لعدم السبب الصوري لان الصورة للنفس عينها ذاتها ولان الكلام في عدم ذلك
السبب الصوري كالكلام في عدم النفس فلو كان العدم صورة اخرى لزم التسلسل ويمتنع ان يكون لعدم
السبب الغائي لهذا الوجه ايضا فيمتنع عدم النفس مطلقا واما الصور والاعراض التي يصح عليها ذلك
العدم فذلك لصحة العدم على احد اسبابها حتى لفاعلية الكون فاعلها القريب جاز العدم لان هذه
قبل امرجة مختلفة تقيد استعدادات مختلفة وقد سبق ان الامر هاهنا ليس كذلك والثانية ان كل
متجدد فانه قبل تجدده يكون الوجود المتجدد والا لكان ممتنعا والممتنع غير موجود فاذن المتجدد غير متجدد
هف ونعني بهذا الامكان الاستعداد التام على ما عرفت وذلك الاستعداد التام يستدعي محلا لان
الذي يوجد فيه امكان وجود الشيء هو الذي يحصل فيه قوة وجود ذلك الشيء اي استعداده القريب
اذا ثبت ذلك فنقول النفس لو صح عليها العدم لوجب ان يكون هناك شيء يوجد فيه امكان
ذلك الفساد وذلك الشيء ليس هو ذات النفس فان النفس لا يبقى ذاتها مع الفساد والذي
فيه امكان الفساد يجب ان يبقى مع الفساد فاذن ذلك الشيء مادة النفس فيكون للنفس مادة
فينقل الكلام الى تلك المادة فان صح عليها الفساد احتاجت الى مادة اخرى ولزم التسلسل
وهو محال واذا انقطع التسلسل فذلك الشيء الباقي مما لا يجوز عليه الفساد والعدم وهو جزء
النفس ولا يكون جزءها الا ذات وضع والا لكانت النفس مما فيه المقارنة للصور
العقلية ولكانت ذات وضع وحيز وهو محال كما بين واذا ذلك الذي ثبت انه لقوة
مجردا عن الوضع والحيز قابلة للصور العقلية كان ذلك الجزء هو النفس بعينها اذ لا معنى بالنفس

الا جوهرا مجردا قابلا للصور العقلية فالنفس لا يصح عليها العدم فان قيل اليست الباده يوجد فيها قوة حدوثها فلم لا يجوز ان يحصل في تلك المادة قوة فسادها فنقول الفرق ثابت لان الذى فيه قوة الحدوث هو البدن وذلك مما لا يصح ان يبقى مع الحدوث واما الذى يوجد فيه قوة الفساد لو كان هو البدن لكان البدن باقيا مع فساد النفس وبالاتفاق البدن لا يبقى مع عدم النفس فظهر الفرق بين البابين هذا ما في سوانح العلوم والحجتان اتنا ينهضان دالا على امتناع الفساد على جوهر بسيط مباين الوجود عن المادة ولو صحتا لدلتا على امتناع فنائها وجوده الا الوجود الارتباطي التعلقي ومثل ذلك الوجود كما يمتنع فساده بفناء البدن لكن يمتنع عدمه السابق عليه وحدوثه بحدوث البدن بل لا تحدد له اصلا فان كل ما هو كائن فاسد وكل ما لا فساد له لا كون له وبالجملة الموجود بوجود وحداني بالعدد يمتنع ان يكون حادثا ومفارقا عن المادة الا بان يقع له الحركة الجوهرية الاشتدادية ويصير بها مجردا بعدما كان متعلقا فيبقى الاشكال في ان وجوده التجردي كيف حدث والمجرد لا تعلق له بمادة ولا له استعداد وجود والجواب عنه كما يجئ حسبما وعدناه لك وانموذج ذلك الجواب ان صيرورة النفس مجردة ليست عبارة عن حدوث وجود امر مجرد لها بل عبارة عن حدوث وجود امر مجرد انها بل عبارة عن قطع وجودها التعلقي ورجوعها الى مبدئها الاعلى فبالحقيقة حدوث الامر المجرد الشئ عبارة عن حدوث زوال البعد بينهما كما قيل في حدوث الخط للنفس وهي خزانة معقولاتها واما الذي ذكره هنا في بيان الفرق بين حامل قوة الحدوث وحامل قوة الفساد وان قوة البدن فيه قوة حدوث النفس لانه يبقى معها وليس فيه قوة الفساد او لا يبقى معها ففيه مغالطة منشاها اشتراك لفظ القبول واطلاقه تارة بمعنى القوة الاستعدادية وتارة بمعنى الانفعال والاتصاف او عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فان حامل قوة الحدوث

للنفس ليس هو البدن الحي بل شئ اخر كالنطفة والجزء المجرد وهو غير باق عند حدوث الصورة النفسانية والبدن الباقي مع النفس هو قابل النفس بمعنى المستكمل بها استكمال الجزء المادي بالجزء الصوري من المركب ولا يجوز ان يكون هو بعينه حامل قوة فنائها اذ الذي يقبل الفناء شئ اخر هو باق مع الفساد فهي قابل كل من الطرفين اى الكون والفساد باعتبارين متغايرين اعتبار بانه من الشئ واعتبار بانه فيه الشئ واهمال الفرق بينهما مغالطة فكن متيقظا فانه مما يستفرع سمعك يوم بناه المنادي بمكان قريب **فصل** في ذكر معاد نفوس اعلم ان المحقق الفاضل افضل المتأخرين نصير الدين محمد الطوسي رحمه الله قد بعث رسالة الى بعض معاصريه من العلماء هو العالم النحرير شمس الدين الخسروشاهي وسال منه بعض المسائل المعضلة طالبا للكشف عن وجوه حلها وحل عقد اشكالها فلم يأت ذلك المعاصر بجواب وكانت مسئلة بقاء النفس بعد البدن احدى تلك المسائل الغير المجابة وقد قررها بقوله بان القائلين بان ما لا حامل لامكان وجوده وعدمه فانه لا يمكن ان يوجد بعد العدم او يعدم بعد الوجود حكموا بحدوث النفس الانسانية وامتنعوا عن تجويز فنائها فان جعلوا حامل امكان وجودها البدن فهلا جعلوه حاملا لامكان عدمها ايضا فان جعلوها لاجل تجردها عن المحل فيه عادم حامل لامكان العدم كيلا يجوز عدمها بعد الوجود فهلا جعلوها لاجل ذلك بعينه عادم حامل لامكان الوجود فيمتنع وجودها بعد العدم في الاصل وكيف ساغ لهم ان جعلوا جسما ماديا حاملا لامكان وجود جوهر مفارق مباين الذات اياه فان جعلوها من حيث كونها مبدا الصورة نوعية لذلك الجسم ذات حامل لامكان الوجود فهلا جعلوها من تلك الحيثية بعينها ذات حامل لامكان العدم وبالجملة ما الفرق بين الامرين في تساوي النسبتين هذا ما ذكره بعبارته المنقحة الوجيزة الدالة على انه ما اجيب عن هذا

الاشكال غاية الكشف في شرحه للاشارات غير متبع ولا تام عنده ونحن قد اجبنا من هذا السؤال في سالف الزمان بان البدن الانساني استدعى باستعداده الخاص من واهب الصور على القوابل صورة مدبرة متصرفة فيه اتصرفا يحفظه شخصه ونوعه فوجب صدورها عن الواهب القابلين لكن وجود صورة يكون مصدرا للتدابير البشرية والافاعيل الانسية الحافظة لهذا المزاج الانساني لا يمكن الا بقوة روحانية ذات ادراك وعقل وفكر وتمييز فلا جرم يفيض من المبدا الفياض الذي لا بخل ولا منع فيه جوهر النفس وحقيقتها فاذن وجود البدن بامكانه الاستعدادي انما استدعى الا صورة مقارنة له متصرفة فيه باي صورة مقارنة ولكن وجود المبدا الفياض اقتضى متصرفة ذات حقيقة مفارقة او ذات مبدا مفارق ولما كان الشئ الواحد جوهرا من جهة وعرضا من جهة اخرى كالصور الجوهرية الحاصلة في الذهن لما تقرر عندهم انها جوهر مستغن عن الموضوع بحسب الماهية وعرض مفتقر اليه بحسب الوجود الذهني العلمي بل كيف لا وقد تنازع عندهم وكذا يجوز ان يكون شئ واحد مجعولا من جهة غير مجعول من جهة اخرى كالوجود والماهية واحد فكذلك يجوز ان يكون شئ واحد كالنفس الانسانية مجردا من حيث كونها ذاتا عقلية او له ذات عقلية ماديا من حيث كونها متصرفا في البدن او له قوة متصرفة في البدن فاذا كانت النفس مجردة من حيث الذات ومادية من حيث الفعل فهي من حيث الفعل مسبوقة باستعداد البدن حادثة بحدوثه زائلة بزواله واما من حيث حقيقتها الاصلية او مبدا حقيقتها فغير مسبوقة باستعداد البدن الا بالعرض ولا فاسدة بفساده ولا يلحقها شئ من نقائص الماديات الا بالعرض فتدبر هذا ما سنح لنا في سالف الزمان على طريقة اهل النظر مع فضل تنقيح واما الذي نراه الان ان نذكر في دفع هذا السؤال وحل الاعضال فهو

ان النفس الانسانية مقامات ونشآت ذاتية بعضها من عالم الامر والتدبير قل الروح من امر ربي وبعضها من عالم الخلق والتصوير منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم فالحدوث والتجدد انما يطرآن لبعض نشآتها فنقول لما كانت للنفس الانسانية ترقيات وتحولات من نشاة اولى الى نشاة اخرى كما اشير اليه بقوله ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فاذا ترقت وتحولت وانبعثت من عالم الخلق التي الى عالم الامر تصير وجودها وجودا مفارقا عقليا لا يحتاج الى البدن واحواله واستعداده فزوال استعداد البدن اياها بالاتحاد انما يضر بالبقاء بل الفناء وقهرها اذ ليس وجودها الحدوثي وهو وجودها التعلقي الان ذلك مادي وهذا مفارق عن المادة فليس حالها عند حدوثها كحالها عند استكمالها وصيرورتها الى المبدا الفعال فهي بالحقيقة جسمانية الحدوث روحانية البقاء ومثالها كمثال الطفل وحاجته الى الرحم اولا واستغنائه عنه اخيرا لتبدل الوجود عليه وكمثال الصيد والحاجة في اصطياده الى الشبكة اولا والاستغناء في ابقائه عند الصياد اخيرا ففساد الرحم والشبكة لا ينافي بقاء المولود والصيد ولا ايضر وجوده وليس حاجة الشئ الى امر ما يستلزم حاجته لوازمه الذاتية اليه كحاجة الوجود المعلول الى جاعل دون ماهيته لانها غير مجعولة كما صرح انه من لوازم الوجود وكون وجود المثلث معلولا وعدم كونه ذا الزوايا الثلث معلولا ثم اعلم ان العلة المعدة علة بالعرض عند التحقيق وليست علتها كعلية العلل الموجبة حتى يقتضي زوالها زوال المعد وما ذكره من قولهم كل ما لا حامل لامكان وجوده او عدمه فانه لا يمكن ان يوجد بعد العدم او يعدم بعد الوجود لا يستلزم القول بان ما لا حامل لامكان وجوده وعدمه لا يمكن ان يوجد بعد الوجود واذ ربما يكون وجود الشئ من غير حامل كما فيا في رجحان وجود اللاحق وذلك اذا كان وجود اللاحق اقوى واتم من الوجود

بان يكون كمالا وتماما لوجوده السابق ومن نظر في مراتب الاكوان الاشتدادية لموجود كونى كالسواد في اشتداده وكالحرارة للفحم في اشتدادهما وجدان حامل امكان كل فرد ضعيف وقوى يزول عنه ذلك الامكان ولا يزول حقيقة ذلك الفرد بل يشتد وانما يزول نقصه وضعفه فلا يلزم في الحركات الاستحالية ان يكون زوال امكان الشى واستعداده منشأ لزوال وجوده بل لتبدل وجهه وتبدل وجود الشى قد يكون الى عدمه وقد يكون الى وجود اقوى واكمل من وجوده المتقدم ومن هذا القبيل بطلان استعداد البدن للنفس لا يستدعى الا زوال وجودها البدنى المفتقر الى مادة البدن وزوال وجودها الاولى وتبدله لا يلزم ان يكون بطريان العدم اليه بل بطريان الوجود الاقوى لها فالقاعدة المذكورة اى كون ما هو حامل الامكان وجود الشى مع زواله او زوال استعداده يستدعى زوال ذلك الوجود بعينه حقة لا شبهة فيها لكن زوال كل وجود خاص بخصوصه لا يلزم الى عدم مطلق بل ربما يكون تبدله الى نحو آخر من الوجود كما في الاستحالات فان قلت ننقل الكلام الى حدوث ذلك الوجود المفارق للنفس كيف حدث لها وكل حادث يفتقر الى مادة والمجرد لا مادة له قلت الحادث هاهنا ليس في الحقيقة الا اتصال النفس بذلك المفارق وانقلابها اليه لا نفس وجود ذلك المفارق وذلك الاتصال او الوجود الرابطى او ما شئت فسمه حدوثه مسبوق بالاستعداد وحامل هذا الاستعداد هو النفس ما دامت متعلقة بالبدن وحامل فعلية ذلك الاتصال هو النفس عند اتحادها بالعقل وقد مر ان حامل قوة الشى غير حامل وجوده وان وجب ان لا يكون مباينا صرفا ايضا ثم ان الحكماء الالهيين قد اثبتوا للطبايع حركة جبلية الى غايات ذاتية كما مر غير مرة واثبتوا للكل ناقص ميلا او شوقا غريزيا الى كماله وكل ناقص اذا وصل الى كماله او بلغ الى امنيته اتحد به وصار

وجودا آخر وهذه الحركة الجبلية في طبيعة هذا النوع الانسانى الى جانب القدس معلوم ثابت لصاحب البصيرة فاذا بلغت النفس في استكمالاتها وتوجهاتها الى مقام العقل وتحولت عقلا لحصل الاتحاد بالعقل الفعال وصارت عقلا فعالا بعدما كانت عقلا منفعلا الى ان خلا وفرغت عن المادة وسلبت عنها القوة والامكان وصارت باقية ببقاء الله سبحانه وبالجملة تحقيق هذا البحث وتنقيحه لا يتيسر الا لمن عرف كيفية اتحاد النفس بالعقل الفعال وبعده الى المبدأ المتعال وذلك ميسر لما خلق له واعلم ان نشآت الوجود متلاحقة متعانقة ومع تفاوتها متصل بعضها ببعض ونهاية كل مرتبة بداية مرتبة اخرى واخر درجات هذه النشأة التعلقية اول درجات النشأة التجردية وعالم التجرد المحض ليس فيه حدوث وتغير وتنوع حالة ولا تغير ذلك العالم بحصول النفس اليه كما لا تغير بصدورها منه كما علمت في الفصل السابق من ورود النفوس الى ذلك نحو صدورها منه بلا استحالة وتجدد فخلاك بالتأمل الصادق والفطن اللائق كى تتذكر ما ذكرنا متنورا مبتهجا قلبك باشراق نور المبتهج عطار جاء من عالم الاضافة والالهام والله يدعو الى دار السلام

فصل

في ان سبب النفوس الناطقة امر مفارق عقلى قد سبق فيما مضى ان علة النفوس لا يجوز ان يكون هى الجسم بما هو جسم والالكان كل جسم كذلك وايضا لا يجوز ان يكون قوة جسمانية لان تلك القوة لا يخ اما ان تحتاج في وجودها الى ذلك الجسم او لا تحتاج اليه في وجودها بل في تأثيره فقط وكلا الشقين ممتنع فتأثيرها في وجود النفس ممتنع وقد عرفت مؤثره ههنا اما بطلان الاول فلوجوه اما اولا فلان الصورة الجسمانية اذا فعلت في شى كان فعلها بمشاركة القابل والقابل هو الجسم والجسم يمتنع ان يكون جزءا من المؤثر كما مضى تحقيق هذا الوجه واما ثانيا فلان

الصورة الجسمانية انما تؤثر بتوسط الوضع وحيثية لان حيثية الوضع داخلة في قوام وجودها الجسمانى ويمتنع حصول الوضع بالقياس الى ما لا وضع له واما ثالثا فلان العلة اتم واقوى من المعلول والجسمانى اضعف وجودا من المجرد لان وجوده قائم بالمادة ووجود المجرد مستغن عنها فاذن المؤثر في النفس يمتنع ان يكون محتاجا الى الجسم في وجوده واما بطلان الثانى وهو ان يكون تلك القوة الموجدة للنفس غير محتاجة الى الجسم في وجودها بل في موجديتها فلان الذى يحتاج في فاعليته الى الجسم هو الذى يفعل فعلا يمكن ان يكون ذلك الجسم آلة متوسطة بينه وبين معلوله ولتوسيط الجسم لا يتصور الا من جهة وضعه ومقداره اذ حيثية الجسم بالوضع والمقدار فلا محة تختلف نسبته بالقرب والبعد الى ما يؤثر فيه وبحسبها تختلف تأثيره فتأثيره في شى يتوقف على ان يكون ذلك الشى قريبا منه ضربا من القرب اذ لو لم يتوقف على القرب ولم يتفاوت تأثيره بتفاوت درجات القرب وجب ان يكون تأثيره في القريب كتأثيره في البعيد فلا يكون لذلك الجسم مدخل في التأثير لان وجود الجسم ونحو تشخصه انما يكون بوضع خاص له فان كان التأثير في القريب من ذلك الجسم مثل تأثيره في البعيد وجب ان يكون ذلك الفعل مما يصح عليه القرب والبعد فلا يكون امرا مجردا روحانيا فاذن كل ما يفعل بمشاركة الجسم وبواسطته فهو ذو وضع وبعكس النقيض كل ما لا يكون ذا وضع امتنع ان يوجد بواسطة الجسم والنفس مما لا وضع فاذن لا يمكن ان يوجد بواسطة الجسم فاذن فاعل النفس غنى في ذاته وفاعليته عن المادة فالفاعل للنفس الناطقة امر قدسى مفارق عن المادة وعلايقها سواء كانت صورة او نفسا آخر وذلك الامر المفارق هو المسمى بالعقل الفعال عند الحكماء وعند

الاوايل وعظماء الفرس سروان بخش ملغهم وروح القدسية بالعقل انه صورة مجردة معقولة لذاته بذاته فان كل مجرد عن المادة كما مر في مباحث العقل والمعقول يجب ان يكون عاقلا لذاته ولان عقله لذاته نفس وجود ذاته لا لاجل حضور صورة اخرى فذاته عقل وعاقل ومعقول وانما سمى بالفعال لوجوه ثلثة احدها انه موجد انفسنا ومخرجها من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل وثانيها انه بالفعل من جميع الوجوه ليس فيه شى بالقوة وهو كل المعقولات بل كل الموجودات بوجودها العقلى فاطلقوا عليه فعالا مبالغة في كونه فعلا بذاته كل عقل فعال وثالثها انه الموجد لهذا العالم ومبدأ صورها الفائضة منه على وجه واما بيان ان ذلك الامر ليس هو اله العالم واجب الوجود فهو لانه آخر المفارقات العقلية الذى فيه شوب كثرة والبارى جل اسمه حق في غاية العظمة والجلال والنفوس كثيرة فان قلت لم لا يجوز ان يكون لبعض النفوس علة لبعض كنفس الوالد في نفس المولود قلنا فيما سبق ان تأثير النفس في شى بمشاركة الوضع فلا تأثير لها فيما لا وضع له بالقياس اليها وهذا اولى مما ذكره الشيخ في كتاب المباحثات من ان النفوس متحدة بالنوع فلو جعلنا النفس علة لوجود نفس فلا يخ اما ان يكون واحدة او اكثر من واحدة فان كانت واحدة فاما ان تكون هيئته او غير هيئته والاول محال لانه ليس احد المتفقين في النوع اولى بان يكون علة للاخر دون العكس والثانى ايضا محال لان المعلول المعين يستدعى علة معينة واما ان كانت كثيرة فهو باطل ايضا لانه ليس عدد اولى من عدد فكان يجب ان يكون المؤثر في النفس الواحد جميع النفوس المفارقة وذلك محال لان الاشخاص من المجموع الحاصل في زماننا مستقل بالتأثير لان المجموع

نقض

الذي قبل زماناً اقل من هذا المجموع وكان كافياً وبعض آحاد المجموع اذا كان كافياً لم يكن
ذلك المجموع مؤثراً لما علمت من امتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد
فاذن لا يمكن تعليل النفس بمجموع السابقة ولا ببعض آحادها دون بعض فاذن يمتنع
استناد وجود النفس الى شيء من ذلك وهو المطلوب لان هذه الحجة مبنية على اتحاد
النفوس في الماهية وهي عندنا كما مرّ من احوالها مخالفة الانواع بسبب نوع ملكاتها
وخلاقها الملكية او الشيطانية او البهيمية او السبعية فان كانت متحدة النوع في اول
نشأتها وسذاجة ذاتها القابلة للهيئات والعلوم فلو كانت لبعض النفوس بعد خروجها
في شيء من الملكات من القوة الى الفعل علة لبعض لم يلزم ما ذكره

الباب السابع

في ابطال تناسخ النفوس والارواح ودفع ما تشبث به اصحاب التناسخ وفيه فصول الاول
في ابطاله بوجه عرشي اعلم ان هذه المسألة من مزال الاقدام ومزالق الافهام ومنشأها
ان الذي ورد في كلام السابقين الاولين من الانبياء الكاملين والاولياء الواصلين
يدل بظاهره على ثبوت النقل والتناسخ والذي يحكى عن الاوائل كافلاطون وسقراط وغيرهما له
محمل صحيح عندنا كما سنبين ونحن بفضل الله والهامه علمنا برهان قوي على ابطال التناسخ مطلقاً لو
كان بطريق النزول او الصعود وهو ان النفس كما علمت مراراً لها تعلق ذاتي بالبدن والتركيب
بينهما تركيب طبيعي اتحادي وان لكل منهما مع الآخر حركة ذاتية جوهرية والنفس في اول
حدوثها امر بالقوة في كل ما لها من الاحوال وكذا البدن ولها في كل وقت شأن
آخر من الشؤون الذاتية بإزاء سن الصبا والطفولية والشباب والشيخوخة والهرم وغيرها
وهما معاً يخرجان من القوة الى الفعل ودرجات القوة والفعل في كل نفس معينة بإزاء

درجات القوة والفعل في بدنها الخاص بها ما دام تعلقها البدني وما من نفس الا ويخرج
من القوة الى الفعل في مدة حياتها الجسمانية واما بحسب الافعال والاعمال حسنة كانت
او سيئة ضرب من الفعلية والتحصل في الوجود سواء كان في السعادة او الشقاوة فاذا
صارت بالفعل في نوع من الانواع استحال صيرورتها تارة اخرى في حد القوة المحضة كما استحال
صيرورة الحيوان بعد بلوغه الى تمام الخلقة نطفة وعلقة لان هذه الحركة جوهرية ذاتية لا يمكن
خلافها بالقسر او الطبع او الارادة او الاتفاق فلو تعلقت نفس منسلخة عن بدن ببدن آخر
عند كونه جنيناً او غير ذلك يلزم كون احدهما بالقوة والآخر بالفعل وكون الشيء
بما هو بالفعل بالقوة وذلك ممتنع لان التركيب بينهما طبيعي اتحادي والتركيب الطبيعي
يستحيل بين امرين احدهما بالفعل والآخر بالقوة هذا ما سنح لنا بالبال وبيانه على الوجه
المقرر عند القوم تحقيق ان الصورة في كل مركب طبيعي من مادة وصورة سواء كانت نفسانية
او طبيعية منها وبين مادتها سواء كانت نباتياً او حيوانياً او جسماً طبيعياً آخر او امراً
آخر نوع اتحاد لا يمكن زوال احدهما وبقاء الآخر بما هما مادة او صورة فان نسبة
المادة الى الصورة نسبة النقص الى الكمال كما برهن عليه بالبيانات الحكمية والتعليمات الالهية
فوجود كل مادة انما هو بصورتها التي يخرج بها من القوة الى الفعل وهذه كل صورة من
حيث ذاتها وهويتها بما هي تلك الصورة بمادتها التي هي حاملة تشخصها ومخصصة
احوالها وافعالها الخاصة فاذا تكونت مادة من المواد فهي انما تكونت بكون
صورتها معها التي هي تشخصها واذا فسدت فسدت معها صورتها لما علمت ان
صورة كل شيء تمامه وكماله فوجود الشيء الناقص من حيث هو ناقص مستحيل لان تمام

الشيء مقومه وعلته وكذا الكمال للشيء بما هو كمال اذا فقد فقد ذلك الشيء نعم ربما يكون
الصورة لا بما هي صورة للشيء بل باعتبار كونها ذاتاً مستقلة صورة لذاتها لها وجود آخر غير
وجود ما استلزم وجود مادة معها وكذلك قد يكون للمادة الشيء لا بما هي مادة قوام بصورة
اخرى غير تلك الصورة فيوجد معها وتتحد بها في نحو آخر من الوجود وذلك لان حقيقة المادة في
ذاتها حقيقة مبهمة جنسية شأنها الاتحاد بمبادئ فصول متخالفة هي صور نوعية فكما ان
كل حصة من الجنس اذا عدمت عدم معها الفصل المحصل لها وكذا اذا عدم ذلك الفصل
عدمت تلك الحصة الجنسية التي تتحد معه وتتقوم به نوعاً فكذلك حال كل نفس
ونسبتها الى البدن الخاص بها في الملازمة بينهما في الكون والفساد فان النفس من حيث هي
نفس هي بعينها صورة نوعية للبدن وعلة صورية لماهية النوع المحصل النفساني والبدن
بما هو بدن مادة للنفس المتعلقة به وعلة مادية للنوع وقد علمت غير مرة ان النفس ما دامت
يكون ضعيفة الجوهر خسيسة الوجود تحتاج الى مقارنة البدن الطبيعي كسائر الصور والاعراض
فاذا كان الامر بينهما على هذا النحو كان التلازم في الوجود والمعية الذاتية بينهما على الوجه
الذي تقدم ذكره في مبحث تلازم الهيولى والصورة بلا مرية فكان زوال كل منهما يوجب زوال الآخر
ولكن لما كان للنفوس الانسانية نحو آخر من الوجود غير الوجود التعلقي الانفعالي الطبيعي
سواء كان عقلياً محضاً او غيره فانفسادها من حيث كونها نفساً او صورة لشيء طبيعية
لا يوجب فسادها مطلقاً لان ذاتها قد يتحول لوجود مفارق وذلك الوجود يستحيل
تعلقه بمادة بدنية بعد انقطاعها عنه ثم تحقق ان انتقال النفس من بدن الى بدن
آخر مستحيل وهذا برهان عام يبطل به جميع اقسام التناسخ سواء كان من جهة النزول

اقسام التناسخ

او من جهة الصعود او غير ذلك وينتظم الفرق بين التناسخ والمعاد الجسماني بوجه مستقيم وكذا بينه
وبين ما وقع في قوم موسى عليه السلام كما حكى الله تعالى عنه بقوله وجعل منهم القردة والخنازير
فالتناسخ بمعنى انتقال النفس من بدن عنصري او طبيعي الى بدن آخر منفصل عن الاول
محال سواء كان في النزول انسانياً كان وهو النسخ او حيوانياً وهو المسخ او نباتياً
وهو الفسخ او جمادياً وهو الرسخ او في الصعود وهو العكس من الذي ذكرناه وان
كان الى الجرم الفلكي كما ذهب اليه بعض العلماء وحكى الشيخ الرئيس عنه وصوبه ناقلاً له
في نفوس البله والمتوسطين من انها تتعلق بعد انقطاعها بالموت الطبيعي عن هذا البدن
الى جرم فلكي واما تحول النفس من نشأة الطبيعة الدنيوية الى النشأة الآخرة وصيرورتها
بحسب ملكاتها واحوالها مصورة بصورة اخروية حيوانية او غيرها حسنة بهية نورية
او قبيحة ردية ظلمانية سبعية او بهيمية متخالفة الانواع حاصلة من اعمالها وافعالها الدنيوية
الكاسبة لتلك الصور والهيئات فليس ذلك مخالفاً للتحقيق بل هو امر ثابت بالبرهان
محقق عند ائمة الكشف والعيان مستفاد من ارباب الشرائع الحقة وسائر الاديان دلت
عليه ظواهر النصوص القرآنية والاحاديث النبوية بل الكتاب والسنة مشحونان بذكر تجسم النفوس
بصور اخلاقها وعاداتها ونياتها واعتقاداتها ظهوراً وتكرراً كما في قوله تعالى ما من دابة
في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله وجعل
منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت وقوله تعالى فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقوله
تعالى شهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون وشهادة الاعضاء بحسب هيئاتها
المناسبة لملكاتها الحاصلة من تكرار افعالها في الدنيا وقوله يشهد عليهم السنتهم وايديهم

وارجلهم بما كانوا يعملون فصورة الكلب مثلا ولسانه او صورة القذر يوطا لسانه تشهد بعمله الذي هو القذر وعلى سوء باطنه وعادته وكذا غيره من الحيوانات الهالكة تشهد عليها اعضاؤها بافعالها كما في قوله تعالى ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم وكقوله لهم فيها زفير وشهيق وكقوله قال اخسئوا فيها ولا تكلمون الى غير ذلك من آيات النسخ واما ما وقع في الحديث فكقوله صلى الله عليه وآله يحشر الناس على وجوه مختلفة اي على صور مناسبة لاعمالها المؤدية الى ظواهرها وسايها ومكانها المختلفة وكقوله كما تعيشون تموتون وكما تنامون تبعثون وروى عنه انه قال يحشر بعض الناس على صورة يحسن عندها القردة والخنازير وفي الحديث الصحيح اما يخشى من خالف الامام في افعال الصلوة ان يحشر وراسه راس حمار فانه اذا عاش في المخالفة التي هي عين البلاهة تمكنت فيه وتمكن صفة المخالفة فيه تبعث على صورة الحمار وفي حديث آخر في صفة المنافقين يلبسون للناس جلود الضأن وقلوبهم كالذئاب هذا كله بحسب تحول الباطن من حقيقة الانسانية قوة او فعلا الى حقيقة اخرى بهيمية او سبعية وبالجملة موت النفس على هذا الوجه بحسب الباطن ثم حشر الارواح الى صورة تناسبها في الآخرة امر ورد في جميع الاديان ولذا قيل ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ وظني ان ما هو منقول عن اساطين الحكمة كافلاطن ومن قبله من اعاظم الفلاسفة مثل سقراط وفيثاغورس واغاثاذيمون وانباذقلس من اصرارهم على مذهب التناسخ لم يكن معناه الا الذي ورد في الشريعة بحسب النشأة الآخرة وكذا ما نقل عن المعلم الاول من رجوعه من انكار التناسخ الى راي استاده افلاطن كان في هذا المعنى من انبعاث النفوس الانسانية الردية الناقصة في العلم والعمل فقط الى صور تناسب نفوسها اما المجردة الشقية فالى صور الحيوانات المختلفة مناسبة لاخلاقها وعاداتها الردية التي غلبت عليهم في الدنيا واما السليمة المتوسطة فيها

او الناقصة في العلم الكاملة في العمل فالى صور حسنة بهية مناسبة لاخلاقهم ايضا وذلك لان التناسخ على المعنى المشهور الذي ذهب اليه التناسخية مبرهن البطلان محقق الفساد واما النفوس البالغة الى حد العقل بالفعل اي الكاملون في العلم سواء كملوا في العمل او توسطوا فالجميع متفقون على خلاصهم من الابدان الطبيعية كانت او اخروية وسواء كان النقل الذي قالوا به حقا او باطلا وذلك لكونهم منخرطين في سلك العقول المقدسة عن الاجرام والابعاد كما عن الحركات والمواد

فصل في ابطال التناسخ باقسامه واشارة الى مذاهب الجماعة وهدم آرائهم اما ابطال ما قاله بعض التناسخية وهو انتقال النفوس الانسانية من ابدانهم الى ابدان الحيوانات المناسبة لها في الاخلاق والاعمال من غير خلاص كما ذهب اليه شرذمة قليلة من الحكماء المعروفين بالتناسخية وهم اقل الحكماء تحصيلا وانقصهم راياحيث ذهبوا الى امتناع تجرد شيء من النفوس بعد المفارقة من البدن المخصوص لانها جوهرية دائمة التردد في ابدان الحيوانات وغيرها فهو ضعيف متوسط ويسهل ماخذ اوده بانا نقول لا يخ اما ان يكون منطبعة في الابدان او مجردة وكلاهما محال لان اما الاول فلما عرفت من استحالة انطباع النفوس الانسانية ومع استحالته مناف لمذهبهم ايضا لامتناع انتقال المنطبعات صورا كانت او اعراضا من محل الى محل آخر مباين للاول واما ثانيا فالحلول الآخر بالمباين لان الصور الطبيعية استحالات وانتقالات ذاتية واستكمالات جوهرية من طور الى آخر والابدان بحول الله بحسب الكمية والكيفية بل النوعية ايضا على حسب الاتصال وذلك غير مستحيل كما مر في عدة مواضع من هذا الكتاب واما الثاني فلان العناية الالهية تابى ذلك لانها مقتضية لايصال كل موجود الى غايته وكماله وكمال النفس المجردة اما العلمي

فبصيرورتها عقلا مستفادا فيها صور جميع الموجودات والمحيط فبانقطاعها عن هذه التعلقات وتخليتها عن رذايل الاخلاق ومساوي الاعمال وصفاء مرآتها عن الكدورات فلو كانت دائمة التردد في الاجساد من غير خلاص الى النشأة الاخرى والاتصال الى ملكوت ربنا الاعلى كان ممنوعة عن كمالها اللايق بها ابد الدهر والعناية تابى ذلك واما ابطال ما ذهبت اليه طائفة اخرى غير هؤلاء في هذا الباب فنحن ذاكروه وهو مبني على اقوال احدها ما نسب الى المشرقيين ان اول منزل للنور الاسفهبد الصيصية الانسانية ويسمونها باب الابواب لحيوة جميع الابدان الحيوانية والنباتية وهذا هو راي بوذاسف التناسخي القايل بالاكوار والادوار وهو الذي حكم بان الطوفان النوحي يقع في زمانها وحذر بذلك قومه وقيل هو الذي شرع دين الصابية لطهمورث الملك فقالوا ان الكاملين من السعداء تتصل نفوسهم بعد المفارقة بالعالم العقلي والملأ الاعلى وتنال من السعادة ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر واما غير الكاملين من السعداء كالمتوسطين منهم والناقصين في العناية والاشقياء على طبقاتهم فينتقل نفوسهم من هذا البدن الى تدبير بدن آخر على اختلافهم في جهة النقل حيث اقتصر بعضهم على تجويز النقل الى تدبير بدن آخر من النوع الانساني لا الى غيره وبعضهم جوز ذلك والعكس بشرط ان لا يكون الا الى بدن حيوان وبعضهم جوز النقل من البدن الانساني الى البدن النباتي ايضا وبعضهم الى الجماد ايضا واليه ميل اخوان الصفا وثانيها مذهب القايلين بالنقل في جهة الصعود فزعموا ان الاولى لقبول الفيض الجديد هو النبات لا غير وان المزاج الانساني يستدعي نفسا اشرف هي التي جاوزت الدرجات

النباتية والحيوانية فكل نفس انما تفيض على النبات فينتقل في انواعه المتفاوتة المراتب من الانقص الى الاكمل حتى ينتهي الى المرتبة المتاخمة لادنى مرتبة من الحيوان كالنخل ثم ينتقل الى المرتبة الادنى من الحيوان كالدود مترقية منها الى الاعلى فالاعلى حتى تصعد الى رتبة الانسان متخلفة الى البهائم من المرتبة المتاخمة لها ولنذكر حججا على ابطال هذين المذهبين بعضها عامة تبطل بها التناسخ مطلقا وبعضها خاصة تبطل بها احد الوجهين ليكون الناظر على بصيرة في طلب المذهب الحق في سلوك الآخرة اما الحجة العامة فهي ان النفس اذا تركت تدبير البدن لفساد المزاج وخروجه عن قبول تصرفها فلا يخ حالها اما ان ينتقل الى عالم العقل او الى عالم الاشباح الاخروية او الى بدن طبيعي آخر من هذا العالم او تصير معطلة عن تدبير النفساني فالاحتمالات لا تزيد هذه الاربعة والآخران باطلان فبقي احد الاولين احدهما للمقربين وثانيهما لاصحاب اليمين واصحاب الشمال على طبقات لكل صنف فاما بطلان الآخرين اما التعطيل فلما تقرر من ان التعطيل مح واما التناسخ فلانه اذا اشتغلت بتدبير بدن آخر فذلك البدن لا بد ان يحدث فيه استعداد خاص وقد مر فيما سبق ان النفوس بما هي نفوس حادثة وان حدوث الاشياء سيما الجواهر لا بد وان ينتهي الى علل مفارقة غير جسمانية لامتناع كون الجسم علة لنفس ولا كون صورة طبيعية علة لها ولا ايضا كون نفس علة لها فاذا لم يكن جسم ولا صورة ولا نفس علة للنفس فالاعراض كذلك على الوجه الاولى ولانها تابعة للامور المذكورة لكن هذه الكيفيات الاستعدادية من الامزجة وغيرها مخصصات ومرجحات لتاثير المؤثر العقلي لحدوث كل صورة او نفس من المبدأ الدائم الفيض لا يتوقف الا

على استعدادات القوابل والذي يقبل النفس هو البدن فاذن متى حصل في البدن مزاج صالح
لقبولها فبالضرورة يفيض عليه من الواهب النفس المدبرة له من غير مهلة ولا تراخ البتة كفيضان
النور من الشمس على قابل مقابل لها فاذا احدث البدن وفرضنا ان نفسا تعلقت به
على سبيل التناسخ فلا بد ان يفيض عليه نفسا اخرى من المبدأ على الوجه الذي بيناه فيلزم
ان يكون لبدن واحد نفسان وذلك باطل لما مضى ان لكل بدن نفسا واحدة
سيما على طريقة من يكون لكل نفس هي نحو وجود البدن الذي لها وتشخصه ولا يكون لموجود يمكن ان
واحد ذاتان ووجودان وما من شخص الا وليشعر بنفس وذات واحدة له وليس لاحد
منهم ان يقول النفس المستنسخة مانعة من حدوث النفس الاخرى اذ ليس احديهما
بالمنع اولى من الاخرى وقد اشرنا الى ان استعداد المادة البدنية لقبول النفس
من الواهب المصور يجري مجرى استعداد الجدار لقبول نور الشمس استقامة او انعكاسا
اذا رفع الحجاب من وجهه فان كان عند ارتفاع الحجاب ثم جسم صقيل ينعكس منه
نور الشمس الواقع عليه الى ذلك الجدار اشرق عليه نوران شعاعان الاستقامي والانعكاسي
ولا يمنع وقوع النور الانعكاسي وقوع النور الاستقامي عليه فكذلك ليس بالجرم فيه
لكن اجتماع النفسين ممتنع فالتناسخ ممتنع مطلقا سواء كان على وجه الصعود او لا
واما منع كلية المقدمة المذكورة اي فيضان الامر على القابل الانساني من المبدأ ابتداء
عند استعداده مستندا بان النفوس النباتية تترقى الى الحيوانات ثم تصعد بالتخلص
منها الى مرتبة الانسان فساقط لان ذلك الانتقال ان كان على سبيل الاستكمال الجوهري
المتصل في مادة واحدة لا في مواد منفصلة كاستكمالات الصورة الانسانية من مبدأ تكونها

المادة

الى اخر تجردها فذلك ليس بتناسخ كما اشرنا اليه انما الكلام في تعلق النفس من
بدن الى بدن اخر مباين وذلك لان مادة النبات اذا استدعى بحسب
مزاجه واستعداده نفسا فاستدعاء المادة الانسانية بمزاجه الاشرف الاعدل
للنفس اولى واليق مثل هذه الاولويات في عالم الحركات والاتفاقات غير مسموع
فان لبعض الاشياء اسبابا قدرية غائبة عن شعورنا ولو اتفق الناس على ان يعرفوا
ان المقناطيس باي مزاج استعد للقوة الجاذبة للحديد لم يمكنهم فليس لاحد ان يقول اذا
استعد المقناطيس لجذب الحديد فمزاج الانسان اولى بجذبه لانه اشرف وذلك
لخفاء المنع لانا نقول المزاج الاشرف الاكمل يستدعي النوع الاشرف الاكمل وتفاوت
الشرف في الوجود بحسب درجات القرب من المبدأ الاعلى والبعد عن المادة الاولى
فكلما كان اشد تجردا واكثر براءة من عوارض الجسمية واللواحق المادية فهو اكمل وجودا
واقرب الى منبع الوجود الخالي عن شوب النقص والحاجة وجذب الحديد ليس من مراتب
الشرف والكمال ليكون في الانسان اكثر واولى من الجماد فان قالوا ان المزاج
الاشرف اذا استدعى النفس الاشرف الاتم وهي التي جاوزت الدرجات النباتية
والحيوانية فيجب ان النفس المتعلقة هي التي انتقلت عنها قلنا هذا مجرد دعوى بلا بينة
فان نفوس الافلاك اشرف النفوس في الغاية ولم تنتقل اليها من الحيوان والانسان
نفس ولو سلم فالتجاوز والانتقال لا يلزم ان يكون من بدن الى بدن اخر بل
استكمالات ذاتية متصلة فالنفس الانسانية الحادثة بحدوث مزاج الانسان
من لدن كونه منيا وجنينا الى ان يبلغ الى المرتبة الانسانية قد صادفت الدرجات

النباتية والحيوانية على سبيل استكمال طبيعي حاصل فيه كالاطوار في المادة والصورة والبدن والنفس
وقد سبق ان استكمالات النطفة الانسانية وتحولاتها في اطوار الخلقة حيث كانت جمادا
ثم نباتا ثم حيوانا ثم انسانا يكون على هذا الوجه لا الذي زعمه الجمهور من ان ههنا كونا بعد فساد
وفساد بعد كون من صورة الى صورة اخرى متباينة الوجود فان ذلك غير صحيح كما مر من
بطلان توارد فاعل طبيعي تدبيره في مادة الى فاعل طبيعي اخر على قياس توارد الفواعل
المختارين على موضوع واحد في صنايعهم وكما استحال انتقال الفعل الطبيعي عن جهة فاعلين
طبيعيين الى اخر كذلك يستحيل انتقال الفاعل الواحد من محل طبيعي الى محل طبيعي مباين
للاول من غير جهة اتحاد بينهما وهو المعنى بالتناسخ فيكون محالا الحجة اخرى عامة هي ان
النفس اذا فارقت البدن كان ان مفارقته عن البدن الاول غير ان اتصالها بالبدن
الثاني وبين كل انين زمان فيلزم كونها بين البدنين معطلة عن التدبير والتعطيل محال
وهذا تمام على طريقة من ان النفسية النفس نحو وجودها الخاص ليس كاضافة عارضة لها
واما الحجة الخامسة على ابطال النقل في جهة النزول فهي انها لو كان ما ذهبوا اليه حقا لزم
ان يحصل في وقت كل فساد البدن الانساني بوقت كون بدن حيوان ما ثبت واللازم
باطل فالملزوم كذلك اما بيان الملازمة فلما ذهبوا اليه من ان اول منزل النور الاسفهبدي
اي الجوهر المجرد النفسي هو الصيصية الانسانية اي البدن الانساني الذي خلق تام القوى
والالات وهو باب الابواب عندهم لحيوة جميع الابدان العنصرية لان حيوة جميع الحيوانات
الارضية بانتقال النفوس الانسانية اليها فالحيوان عند هؤلاء وهم بوذاسف التناسخي
ومن قبله من حكماء بابل وفارس كما هو المشهور غير الانسان الا انه لنسخ البعض وتبقى البعض

ولسنخ

ويسنخ الباقي في عالم النور ان كان من الناقصين او يسرع الى عالم النور ان كان من
الكاملين فاي خلق يغلب على الجوهر النطقي واكتسب هيئة ظلمانية تمكن فيه ورسخت فيها
فيوجب ان ينتقل بعد فساد بدنه الى ما يناسب تلك الهيئة الظلمانية من الحيوانات
المنتكسة الرؤوس فان لكل خلق ابدان انواع من حيوانات مناسبة لذلك الخلق ولكل
باب جزء مقسوم اي لكل بدن من الحيوانات التي هي ابواب الجحيم وهي عالم العناصر عندهم
قدر مخصوص من الخلق المتعلق بذلك النوع من الحيوان فان نوعي الخنزير والنمل وان اشتركا
في خلق الحرص الا ان حرص النمل ليس كحرص الخنزير وكذا لا يكون حرص بعض اشخاص كل نوع
منهما كحرص الباقي وقس عليه ساير ذمايم الاخلاق وحسب اختلافها شدة وضعفا وافرادا
وتركيبا كما يجيء زيادة تفصيل فاختلاف الحيوانات في الحقايق انما هو لاجل اختلاف
الناس في الاخلاق المحمودة والمذمومة وفي شدتها وضعفها واختلاف تركيبها فان
الاخلاق كلها واردة اليها من المنزل الاول باب الابواب الذي هو الانسان
لانها التي كانت موجودة فيه اولا وسارت منه اليها باشتغال جوهر النفس الموصوفة
بها اليها من غير تعطلها في البين واما بطلان اللازم فلوجوه احدها ظهور عدم
العلاقة اللزومية الموجبة لاتصال وقت فساد البدن الانساني بوقت كون البدن
الحيواني الصامت ومنع ذلك مستندا بان هذه الامور مضبوطة بهيئات فلكية غائبة
عنا كما يجيء في حكاية بعض ريح بعض بحيث لا يبقى المال بدونها معطلا مكابرة اذ مبناه
على مجرد احتمال بعيد ومثل هذه الاحتمالات البعيدة لا يوجب اعتقادا ولا يصادم برهانا
ومع تمكينها لا يبقى لاحد اعتماد على الحكم على امرين بالملازمة وعلى اخرين بعدمها

وثانيها انه يلزم على ذلك ان يطابق دائما عدد الكائنات من الابدان الحيوانية على عدد
الفاسدات من الابدان الانسانية وذلك لانه لو زادت النفوس على الابدان لازدحمت
عدة منها على بدن واحد فان لم تتمانع وتتدافع فيكون لبدن واحد عدة نفوس
وقد مر بطلانه وان تمانعت وتدافعت بقيت كلها او بعضها معطلة ولا معطل
في الوجود وان زادت الابدان على النفوس فان لم تتعلق بنفس واحدة فما كثر من بدن
يلزم ان يكون الحيوان الواحد بعينه غيره وان لم تتعلق فان حدث لبعض تلك الابدان
نفوس جديدة والبعض نفوس مستنسخة كان ترجيحا بلا مرجح وان لم يحدث لبعضها نفوس
بقي بعض الابدان المستعدة للنفس الجديدة بلا نفس والكل محال واما بطلان التالي فلانه
قد يكون الكائنات اكثر من الفاسدات اذ في يوم واحد قد يتولد من النمل ما يزيد على
اموات الانسان في سنين لشيء لا يتقايس فضلا عن اموات اهل الحرص منهم في ذلك
اليوم وقد يكون الفاسدات اكثر كما في الوباء العام والطوفان الشامل واجيب عنه بانه
لا نسلم ان عدد الكائنات اكثر من الفاسدات وانما يلزم ذلك لو كان تولد كل نملة
في يوم بانتقال نفس حريص مات في ذلك اليوم اليه وهو غير لازم لجواز ان يكون باشتغال
نفس حريص مات في الوف من السنين وقد فارقت ابدانا كثيرة الى ان وصلت الى
هذه النملة فان النفس الحريص لا يلحق البنية النملية عند الموتة الاولى بل بعد موتات كثيرة
فان من قيد هيئات ردية تتعلق بعد المفارقة باعظم بدن حيوان يناسب اقوى
تلك الهيئات ثم تتنزل على الترتيب من الاكبر الى الاوسط ومنه الى الاصغر الى ان
يزول تلك الهيئة الردية ثم يتعلق باعظم بدن مناسب الهيئة التي تلي الهيئة الاولى

في القوة

في القوة متدرجا في النزول الى ان يفنى كل تلك الهيئات وح يفارق عالم الكون والفساد
ويتعلق باول منازل الجنان لزوال العلائق البدنية الظلمانية والهيئات الردية الجسمانية
ولا نم ايضا ان الفاسدات يكون اكثر من الكائنات وانما يلزم ذلك لو جاز ان لا يبقى
من ابدان الحيوانات الى الانسان شيء من نوعها ليلزم صعوبة انطباق العدد الكثير من
ابدان حيوانات كثيرة الاعداد قصيرة الاعمار كابدان الذباب والبق والبعوض والحشرات
وامثالها اذ باقل حرارة او برودة او ريح يموت وينعدم من كل واحد من هذه الانواع
في ساعة ما لا يكون من الانسان في الوف من السنين لا يقال قد يحصل وباء عام او طوفان
كلي يهلك كل ذي نفس فيلزم زيادة الفاسد على الكائن ضرورة لانا نقول هذا
غير معلوم الوقوع فان الوباء العام لجميع اصناف الحيوانات الشامل لجميع النواحي
بحيث لا يبقى حيوان اصلا غير متيقن والمتيقن وجود وباء في بعض نواحي الارض دون بعض
وكذا الكلام في الطوفان اذ لا يلزم منه ايضا ان الهالك من الانسان اكثر من الكائن
من الحيوان لجواز ان يكون بازاء ما فسد منه كائنات من الحيوانات البحرية كالحيتان
ونحوها او الحشرات الارضية كالدود وامثالها ولا استبعاد في ان يكون لكل قوم من ارباب
الصناعات الدنيوية امة من الصور البرية والبحرية تشبههم خلقا وعيشا كالجند من الاكراد
التي تشبه خلقهم وعيشهم اخلاق السباع وعيشها فلا جرم بعد موت ذلك القوم ينتقل
نفوسهم الى اعظم نوع من السبع ثم اوسط على المراتب الكثيرة ثم الى الاصغر في حجاب [illegible]
كثيرة وازمنة متطاولة الى ان يزول عنها تلك الهيئات الردية فح يترقى الى عالم الجنان
كما مر اقول العمدة في بطلان التناسخ على جهة النزول ملاحظة ان الموجودات الصورية كالطبائع

والنفوس متوجهة نحو غاياتها الوجودية خارجة عما لها من القوة الاستعدادية الى الفعلية والنفس
ما دامت في هذا العالم يزيد تجوهرها وتحصلها شيئا فشيئا اقوى وجودا واشد تحصلا سواء كانت
من السعداء في النشأة الآخرة او من الاشقياء وقوة الوجود توجب الاستقلال في التجوهر والاستغناء
عن المحل او المتعلق به حتى يصير المتصل به منفصلا والمقارن مفارقا فتكون النفس الانسانية
حين حدوثها في البدن مجردة الذات مادية الفعل وعند فساد البدن بحيث صارت
مادية الذات والفعل جميعا كما يلزم من كلامهم في نفوس الاشقياء حيث اقتصر بعد فساد
البدن نفسا حيوانية مجردة ذاتا وفعلا كما رواه مما يحكم البرهان على فساده وايضا من
القول بان للاشياء غايات ذاتية ولها بحسب الغاية الربانية طالبة لكمالاتها مشتاقة
بغرائزها الى غاياتها فهذه الحركة الرجوعية في الوجود من الاشد الى الانقص ومن الاقوى
الى الاضعف بحسب الذات ممتنع جدا فان قلت صيرورة الانسان بهيمة ناقصة لا يلزم
ان يكون بحسب الحركة الذاتية بل ربما يكون بالقسر او بالاختيار اقول هذا غير جائز لوجهين
الاول ان مثل هذه الاشياء لا يكون دائميا ولا اكثريا كما بين في موضعه والذين ذهبوا اليه
من اهل النزول انما يكون في اكثر افراد النفوس الانسانية واهل الارتقاء الكاملة
الى الملكوت الاعلى قليل عندهم كما ان عدد المقربين الكاملين في العلم قليل عندنا ايضا
والثاني ان هذه الحركة الوجودية لا العبادة مهما دام وجود الموضوع قسرا ولا اختيارا ولا اتفاقا
الا القواطع التي توجب العدم والهلاك والانقطاع وعند ذلك لم يبق للشيء حركة وتكامل
غير حاصل في مدة الكون لا الانحطاط والنزول حسبما كان سابقا فان قلت فاذا كانت
النفوس كلها مترقية متوجهة نحو الكمال الوجودي حتى الفسقة والجهال والارذال فما وجه

الشقاوة

الشقاوة الاخروية اقول منشأ الشقاوة ايضا ضرب من الكمال لان النفس وان
استفلت ايضا ضرب من الوجود لكن لما اعتادت في هذه النشأة بافعال واعمال
قبيحة شهوية او غضبية او مكنت فيه العقايد الفاسدة فعند خروجها عن الدنيا ورفع الغشاوة
عن ابصارها تتعذب بما يتبعها من سوء العادات والتشوق الى المشتهيات الجسمانية
الدنياوية وبالاعتقادات الفاسدة والجهالات الراسخة وتوضيح ما ذكرنا انه ما من نفس
انسانية الا وهي بحسب انقلابها بعد موتها الطبيعي عن هذا البدن وانها بحسب ما لها من افعال واعمال
المؤدية الى الاخلاق والملكات نوع متحصل في الوجود والفعلية سواء كانت تلك الاخلاق
فاضلة ملكية او شيطانية او سبعية او بهيمية فاذا خرجت النفس الانسانية في مدة كونها
العنصري وحدوثها الطبيعية ونشاتها الدنيوية من القوة الهيولانية التي كانت لها في اصل
هذه الفطرة وصارت بالفعل بحسب ما يحصل لها من الملكات لصورة شيء من هذه
الاجناس التي تحتها انواع كثيرة فصورها غير طبيعي ولا مادي لانها انفصلت عند انقطاعها عن الدنيا
صورة بلا مادة وفعلا بلا قوة سواء كانت سعيدة او شقية متنعمة بلوازم اخلاقها الشريفة ونتايج
اعمالها الحسنة او معذبة بلوازم اخلاقها الردية ونتايج اعمالها السيئة فان قلت كل صورة
بلا مادة فهو عقل محض فيكون جوهرا كاملا في عالم القدس فكيف يكون من الاشقياء قلت المادة
عبارة عن محل الانفعالات والحركات للامور الكائنة الفاسدة والتجرد عنها لا يستلزم
التجرد عن المقادير والابعاد مطلقا كما في الصور العقلية واما الابدان الاخروية المناسبة
لاخلاق النفوس فليست مواد لتلك النفوس حاملة لقوة كمالاتها ووجودها بل هي
اشباح ظلية وقوالب مثالية وجودها للنفس كوجود الظل من ذي الظل اذ هي حاصلة

من تلك النفوس بمجرد جهات فاعلية وحيثيات ايجابية لا بحسب جهات قابلية وحركات مادية
وكل ما يحصل من النفس بحسب الجهات الفاعلية والغايات الفعلية فذلك الشيء لا يكون مادة لها
ولا بدناً لها فهذا البدن الذي يتعلق به النفس تعلق التدبير والتحريك بل يكون من اللوازم لها او منها
وجود الظل من ذي الظل فان ذا الظل لا يستكمل بظله ولا ينفعل منه ولا يتغير عن حاله بسببه
بل ولا يلتفت اليه فهذه الاحكام التي ذهب اليها اصحاب التناسخ ثابتة للنفس من جهة انتقالها الى
بدن آخر عنصري حاصلة لها بعد اشتغالها بما حققناه من صيرورة كل نفس في مدة حياتها
الطبيعية ذا صورة موجودة بوجود آخر غير هذا الوجود الطبيعي المادي صائرة نوعاً آخر
متحصلاً بالفعل بحسب النشأة الباطنة فان قلت أليس الانسان نوعاً واحداً وافراد النفوس البشرية
كلها افراد نوع واحد فكيف يصير انواعاً كثيرة من الحيوانات المختلفة وغيرها سواء كانت هيهنا
او في نشأة اخرى وهل هذا الا قلب الحقيقة وهو محال قلنا الانسان الطبيعي نوع واحد حقيقي
وكذا النفوس البشرية من جهة هذا الوجود التعلقي نوع واحد لانها مبدأ فصل المقوم لماهيته
وهو مفهوم الناطق المحصل لجنسه الذي هو الجسم النامي الحساس ومعنى الناطق ما له قوة ادراك
الكليات وهو في جميع الافراد على السواء وهذه النفس وان كانت صورة هذا النوع الطبيعي
وتمامه لكنها بعينها جوهر قابل لصور مختلفة النوع بحسب وجود آخر غير طبيعي كما ان الهيولى الاولى
العنصرية واحدة في انها كثيرة الانواع بحسب ما يخرج من القوة الى الفعل في هذا الوجود الطبيعي
ولا منافاة بين وحدتها وكثرتها من جهتين وكذا حال النفس وبالجملة الانسان نوع طبيعي
مركب من مادة عنصرية ذي مزاج معتدل البشري ومن صورة كمالية هي النفس متعلقة به حافظة لمزاجه
وفاعلة لافعال واعمال مختلفة وله جهة نوعية محصلة من جنس قريب مأخوذ من مادته

وفصل قريب مأخوذ من صورته التي هي النفس وهي كماله الاول لجسمه الطبيعي من جهة ما يفعل الافاعيل الحياتية
به ويدرك اوائل الكليات فالنفوس الانسانية بحسب هذا الوجود وهذه النشأة مندرجة تحت نوع
واحد حقيقي من هذه الجهة كلها متماثلة لكنها بحسب هذا الوجود فانها ذوات هيئات وملكات نفسانية تخرج
لها من القوة الى الفعل في وجود آخر من جهة افعال واعمال مختلفة لصدورها منها في هذا الوجود وكل
صنف منها يناسب نوعاً آخر من تلك الغايات الباطنة فاذا انقلبت تلك الغايات المختلفة
في افراد النفوس بحسب خروج النفوس فيها من القوة الى الفعل واتحدت بها فتصورت بصور اخرى
ووجدت بها وجوداً آخر غير هذا الوجود في نشأة ثانية فهي لا محالة تصير انواعاً متنوعة وحقائق
متخالفة وتتصور بصور ملكية او شيطانية او بهيمية او سبعية متخالفة الاشكال والهيئات في تلك النشأة
لا في النشأة الدنياوية لاستحالة التناسخ كما مر تقريره وهذا المذهب اي كون النفوس الانسانية
في اوائل فطرتها من نوع واحد وصيرورتها في الفطرة الثانية انواعاً واجناساً كثيرة وان لم يكن
مشهوراً من احد من الحكماء لكنه مما الهمنا الله تعالى وساق اليه البرهان ويصدقه القرآن كقوله تعالى
كان الناس امة واحدة فاختلفوا وقوله تعالى تحسبهم جميعاً وقلوبهم شتى وكقوله تعالى الله
ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم
من النور الى الظلمات ومما يدل على ان نوع العلماء من البشر مباين لغيرهم قوله ومن الناس
والدواب والانعام مختلف الوانه كذلك انما يخشى الله من عباده العلماء فالنفس ما دامت
يكون بالقوة وفي اول الفطرة يمكن لها الانتقال الى اي مرتبة ومقام شاءت لمكان
استعدادها الاصلي قبل صيرورتها بالفعل شيئاً من الاشياء المحصلة واما اذا صارت ذات صورة
باطنية واستحكمت فعليتها ورسخت وقوي تمكنها في النفس فاستقرت النفس على تلك

المرتبة بطل عنها استعداد الانتقال من نقص الى كمال والتطور من حال الى حال فان هذا الرجوع الى
الفطرة الاولى من الفطرة الثانية ممتنع كما مر والعود الى مرتبة التراب والهيولى مجرد تمني امر مستحيل
والمحال غير مقدور عليه حكمة مشرقية ان للنفس الانسانية نشآت ثلاث ادراكية النشأة
الاولى هي الصور الحسية الطبيعية ومظهرها الحواس الخمس الظاهرة ويقال لها الدنيا لدنوها وقربها
لتقدمها على الاخريين وعالم الشهادة لكونها مشهودة بالحواس وشرورها وخيراتها معلومة
لكل احد لا يحتاج الى البيان وفي هذه النشأة لا يخلو موجود عن حركة واستحالة ووجود صورتها لا ينفك
عن وجود مادتها والنشأة الثانية هي الاشباح والصور الغائبة عن هذه الحواس ومظهرها
الحواس الباطنة ويقال لها عالم الغيب والآخرة لمقابلتها الى الاولى لان الآخرة
والاولى من باب المضاف ولهذا لا يعرف احدهما الا مع الاخرى كالمتضايفين كما قال تعالى
ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون وهي تنقسم الى الجنة وهي دار السعداء والجحيم وهي دار الاشقياء
ومبادي السعادات والشقاوات فيها هي الملكات والاخلاق الفاضلة والرذيلة والنشأة
الثالثة هي العقلية وهي دار المقربين ودار العقل والمعقول ومظهرها القوة العاقلة من الانسان
اذا صارت عقلاً بالفعل وهي لا يكون الا خيراً محضاً ونوراً صرفاً فالنشأة الاولى دار القوة والاستعداد
والمزرعة لبذور الارواح ونبات النيات والاعتقادات والاخريان كل منهما دار التمام
والفعلية وحصول الثمرات وحصاد المزروعات فاذا تقرر هذا ولم يكن النفس ذات قوة الثانية
استعدادية سابقة من الصور والاوصاف والملكات النفسانية الا في اول كونها الدنياوي
ومبدأ فطرتها الاصلية قبل ان يخرج قوتها الهيولانية النفسانية الى فعلية الآراء والملكات
والاخلاق فلا يمكن لها بعد ان يخرج في شيء منها من القوة الى الفعل ان يتكرر لها القوة

الاستعدادية بحسب فطرة ثانية هي الفطرة في هذا العالم ويكون ذا استعداد التعلق بمادة اخرى حيوانية
لان عروض هذه الحالة الهيولانية لا يمكن الا بانخلاعها عن جملة الاوصاف والملكات
الباطنة وهذا مع استحالته ينافي مذهبهم من انتقال النفوس بحسب هيئاتها الردية الى ابدان
حيوانات اخرى واما الحجة الثالثة بابطال النقل من جهة الصعود فهي ان الحيوان الصامت
ان لم تكن له نفس مجردة بل كانت نفسها منطبعة فيستحيل عليها الانتقال من بدن الى بدن لكونها
جوهراً تابعاً انطباعياً والبرهان قائم على استحالة الانتقال في المنطبعات عرضاً كانت او صورة
وان كانت نفسه مجردة فمن اين يحصل لها الكمال والترقي الى رتبة الانسان وليست لها
من الآلات والقوى الا ما هي مبادي الآثار والافعال الهيولانية والعلائق اللازمة من الشهوة
والغضب اللذين هما كمال نفوس الدواب والانعام وهما اصلان عظيمان للتجسم والاخلاد
الى الارض بل كيف وشيء منهما اذا غلب على الانسان الذي هو اشرف انواع الحيوانات
من الكائنات يوجب ان يحط درجته الى نوع نازل من الحيوان المناسب لذلك الخلق
سواء كان في هذه النشأة الدنياوية لو كان النقل حقاً على ما زعمه الذاهبون اليه او
في النشأة الآخرة كما هو المحقق عند المكاشفين وارباب الحق من بطلان النقل فاذا كان
مقتضى الشهوة الغالبة او الغضب الغالب شقاوة النفس وهبوط نشأتها ونزولها
الى مراتب الحيوانات الصامتة التي كمالها في كمال احد هاتين القوتين فيمتنع ان يكون وجود
هاتين القوتين واقتضائهما منشأ لارتفاع النفوس من درجة البهيمية والسبعية الى درجة
الانسان الذي كمال النفس في كسر هاتين القوتين واما ما قيل ان في الحيوان كالفرس مثلاً
شيئاً ثابتاً في تمام عمره وذلك من اعضاء بدنه الا والمتحلل فيه يستبدل لاجل الحرارة الغريزية

والنورية الداخلة والخارجة من الضوء المحيط ولولا البصر المحسوس لامتنع ان يقول قد رأيت هذا الشخص
ولعله دايما في الانتقاص والتبدل على ان للنفس ادراكات كلية لانا قد نرى انه اذا ضرب
وجه منها بخشبة ثم بعد حين يورث له خشبة يهرب ولولا انه بقي في ذهنه معنى كلي
مطابق لضرب من ذلك النوع لم يهرب ولما امتنع اعادة عين الضرب الماضي بل
العايد مثله لا عينه فادراكه ليس بالمعنى الجزئي ثم قد نرى هذه الحيوانات مع اشتراكها في الحيوانية
مختلفة في قربها الى العالم الانساني وبعدها حتى ان بعضها في غاية القرب من افق الانسان كالقرد الحاكي
له في الافعال والطوطي الحاكي له في الاقوال ففي بعضها ضرب من القوة العملية القريبة من العقل
العملي وفي بعضها ضرب من القوة العلمية القريبة من العقل النظري ثم ان عجايب احوال بعض
الحيوانات وملكاتها كالنكبوت وحفظ الجميل وهندسة النحل وسماع الابل الغناء مشتهيا له
تشهد بان لها نفوسا غير منطبعة ينبغي ان يرتقي الى الانسانية وبالجملة نرى ان الحيوانات متوجهة
نحو كمال مترقية الى غاية فان كان ارتقاؤها الى غاية فالى الانسانية ثم الى الملكية وان لم يكن لها في
توجهها الفطري غاية فغير لايق بالجود الالهي منع المستحق عن كماله فاعلم ايضا ان لكل نوع من الحيوانات
بل النباتات ملكا ذا بال اي صاحب افعاله وكماله متصلا به ضربا من الاتصال وهو الذي سماه افلاطون
رب الصنم ونحن قد اوضحنا سبيل اثبات الصور المفارقة للطبايع المادية وان لكل نوع من انواع
الاجسام الطبيعية جوهرا عقليا ... ذا عناية بها وجعلنا نهاية في الشرف والخسة
لاجل اختلاف مباديها المفارقة النورية في شدة نورانيتها وضعفها وقربها وبعدها من نور الانوار
واما على طريقة المشائين فمن غرائب ادراكات بعض الحيوانات في القبض حركاتها انها يكون
بمعاونة قوى طبيعية والهامات سماوية ويجوز ان يصدر عن قوة جوهرية بنا سابات غير حسية

حركات

حركات ادراكية لكمال الابل في تلذذه بالسماعات واقول على تقدير ان يكون لها نفوس
غير منطبعة في مادة متوجهة نحو كمال ما فلا يلزم ان يكون كمالها كمالا عقليا حتى يلزم دخولها
في باب الانسانية وارتقاء نفوسها بحسب جوهرها الشخصية الى عالم العقل على ان كثيرا من
الناس ليس لهم في النشاة الاخرة درجة عقلية ولهم مع ذلك لذات خيالية
وابتهاجات حيوانية وعادات ظنية هي غاية القصوى في حقهم اذ لا شوق لهم الى
العقليات ولا نصيب لهم من الملكوت الاعلى وليس لكل ذي نفس ان يتوجه الى
غاية عقلية وكمال مطلق والتوجه الى كمال ما لا يوجب الدخول الى باب الانسان
ولا يلزم منه منع عن الكمال اذ المحال منع المستحق عما يستحقه بخصوصه وعن الكمال اللائق
بحاله لا الكمال المطلق والخير المحض اذ ربما لا يناسبه ولا يستعده لا بشخصه لا بنوعه
كالانسان ثم على تسليم ان لها استعدادا نحو الكمال العقلي فلا نسلم ان ذلك يستدعي اجتيازها
الى الدرجة الانسانية وتخطيها اياها فان الطرق الى الله والى دار ملكوته اكثر من باب
واحد كما قال فلكل وجهة هو موليها وكقوله ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها ان ربي
على صراط مستقيم وهو صراط الانسان المؤدي لسالكه الى رب محمد وجميع الانبياء
واله عليهم السلام وهكذا اله الجامع لكل الاسماء الالهية ومظاهرها دون ساير
الصراط المنتهية الى ارباب الانواع واسمائها كالمنتقم والمذل والجبار والمضل وغيرها
كما يعرفه اهل الحق العارفون بعلم الاسماء

فصل في دفع الشكوك

الباقية لاصحاب النقل وحلها اعلم ان لاصحاب النقل متشبثات اخرى ينبغي ايرادها
وردها ليكون السالك على بصيرة ورسوخ في تحقيق الحق وابطال الباطل الاول مسئلة النقل

كثرة الاشتباه ودقة المسلك ولذلك اشتهر بين الناس ان قدماء الفلاسفة مع عظم
رتبتهم في الحكمة قايلون بالتناسخ ونسبة القول به اليهم افتراء محض عندنا منشاه الاشتباه
بين حشر النفوس الانسانية وتناسخها فمنها ان احتياج النفوس الى الابدان لانها
اي النفوس ناقصة بالقوة بحسب اول الفطرة ولا شك ان العصاة من الامم الشقية الجاهلة
التي كونت بالنوم الله صارت انقص واخس مما كانت في اوايل فطرتها فهي اشد احتياجا
واقوى انجذابا الى المواد البدنية مما كانت وهذه الشبهة مما اورده بعض اهل الحكمة ولم
يقدر على حلها والذي افادنا الله والقى في ذهني ان كل نفس وان كانت في اول
تكونها بالقوة في جميع ما لها من الكمالات والصفات النفسانية الخيالية او العقلية مع
كونها صورة بالفعل وكمالا لجسم طبيعي مادي ولذلك لم تتم بلا مادة كما قالوه الا انها بعد وجودها
الطبيعي وفي مدة تكونها البدني تكتسب اخلاقا وملكات شريفة او خسيسة واراء واعتقادات
حقة او باطلة فتصير بالفعل بعد كونها بالقوة في شيء من الحالات النفسانية اما في السعادة
الاخروية وذلك اذا اقتنت ملكات فاضلة او اعتقادات حقة فصارت
من جنس الملائكة والاخيار وانخرطت في سلكهم واما في الشقاوة الاخروية وذلك
اذا اكتسبت ملكات رذيلة او اعتقادات باطلة فتشبهت بالشياطين والاشرار
لانها من اهل الشر والفساد وبالجملة النفوس التي كانت في اول تكونها قابلة محضة في
الصفات النفسانية كلها ومتعلقة بالابدان صارت بحسب اكتساب الصفات المستقرة التي
هي الملكات خارجة من القوة الى الفعل والصورة لصورة نفسانية باطنية لها نحو اخر
من الوجود في نشاة اخرى لانها في هذه النشاة كاملة بالفعل لانها صورة وكمال لجسم

طبيعي

طبيعي ولا يمكن ان يكون شيء واحد بحسب نشاة واحدة صورة ومادة او فعلا وقوة او كمالا
ونقصا معا فحاجة النفس الانسانية الى البدن انما هي من جهة كونها قابلة محضة في كل ما لها
من الصفات الباطنة فاذا خرجت في شيء منها من القوة الى الفعل والصورة ذاتها
لصورتها الباطنة لاجل رسوخ تلك الصفة زالت عنها القوة الاستعدادية التي كانت لها
فينفصل عن البدن وتتفرد بنحو اخر من الوجود الصوري من غير مادة واستعداد اما النفوس
التي غلبت عليها ملكة العلوم الحقة والاخلاق الفاضلة فتصير محشورة الى عالم القدس من
الملائكة المقربين واما التي غلبت عليها الصفات الشيطانية من الجهل والغواية والضلالة فحشرت
مع الشياطين او الشهوية والغضبية فحشرت مع البهايم والسباع واليه الاشارة بقوله و
جعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت وقد اشرنا الى ان خروج النفس من القوة الى
الفعل لا ينافي الشقاوة الاخروية فالنفوس المتمردة الكافرة والشقية وان صارت في
جوهرها الدنيوية اخس مما كانت واشقى لكنها مع ذلك زالت عنها القوة والامكان و
بطل عنها الاستعداد وبلغت حد الكمال في الشقاوة ومنها ان الفسقة والجهال ربما قلت
شواغلهم الحسية لنوم او مرض كالممرورين فيطلع نفوسهم امور غيبية وذلك للاتصال بعالم القدس
فلا جاز للاشقياء بمفارقة البدن ادنى مفارقة الاتصال بالمبادي ولا استعداد هناك
لاقترافها بالمعاصي والشهوات فعند فساد البدن وانقطاعها بالكلية عن شواغله وعدم
اشتغالها بشيء من افعاله الطبيعية والحسية كان ذلك الاتصال اولى فاين يتحقق الشقاوة
والنكال والعقوبات التي توعد عليها في لسان الشرايع الحقة والنبوات فلا جرم ينبغي ان
لا ينقطع علاقة الاشقياء والعصاة عن الاجرام لحصول العقاب بسبب اقتراف الخطيئات فلا بد

ان ينتقل نفوس العصاة والمذنبين الى شئ من الحيوانات المعذبة في الدنيا على حسب اخلاقهم و
عاداتهم المناسبة لذلك الحيوان ليبقى معذبة جزاء لاعمالهم الجواب لا نسلم ان نفوس
الاشقياء تتصل عند قطع تعلقها البدنية بالمبادي العالية بل غاية ما تتصل اليه نفوس المطرودين
والناقصين وما يجري مجراهم من الكفرة والمجانين بعض البرازخ المتوسطة بين هذا العالم وعالم
القدس ولا نسلم ايضا انه اذا جاز اتصال نفوس الاشقياء في هذه النشاة بذلك العالم
لغلبة الشواغل وتعطل الحواس يجب ان يحصل لها ذلك ايضا في الاخرة لجواز ان يكون
نفوسهم هناك اشد اشتغالا منها بما يشينهم من عظايم الاهوال والشدايد والدواهي
التي لم يبق لهم التفات الى شئ غيرها لانهم المقيدون بالسلاسل والاغلال المحجوبون عن
مشاهدة عالم الانوار كما اشير الى احوالهم في كتاب الالهي وجعلنا من بين ايديهم سدا
ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون كلا
انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وقد حيل بينهم وبين ما يشتهون ومنها انهم تشبثوا بكلام الاوايل
من الحكماء كافلاطون ومن قبله من الاساطين وباشارات الانبياء المعصومين عن الخطاء
والكذب وبآيات الصحف الالهية كقول القايل الحق كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها
ليذوقوا العذاب وقوله لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين
وقوله ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل
وقوله ربنا اخرجنا فان عدنا فانا ظالمون وقوله وقال اخسئوا فيها ولا تكلمون و
الجواب ان الذي ورد من الاقدمين في نقل النفوس الانسانية الى الابدان الحيوانية
وجهناه الى غيرها ووجهوه اليه وحملناه على غير ما حملوه من اثبات التناسخ وكذا ما ورد

في الرموز القرآنية والكلمات النبوية لها محامل صحيحة غير ما فهمه اصحاب هذا المذهب فان
اكثر مواعيد النواميس الالهية انما يتحقق في دار اخرى غير هذه الدار وليست الدار
الاخرة منحصرة في عالم العقل المجرد عن المقادير والاشكال والصور بل عالم الاخرة عالمان
عالم عقلي نوراني وعالم حسي منقسم الى دار النعيم ودار الجحيم احدهما نوراني والاخر ظلماني
فالاول للمقربين والثاني للسعداء الصالحين واصحاب اليمين والثالث للاشقياء
المردودين الى اسفل سافلين واصحاب الشمال والمغالطة في حمل كلام الانبياء عليهم السلام
والحكماء على التناسخ انما نشات من الخلط بين معنى الحشر والنسخ ومن الغفلة والجهل بتحقق
عالم اخر متوسط بين عالم الطبيعة وعالم العقل فيه يحشر الناس على هياتهم المناسبة
لاخلاقهم على التفصيل المقرر عندهم المشهور عنهم حيث قرروا ان لكل خلق من الاخلاق
المذمومة والهيات الردية المتمكنة في النفس ابدان نوع يخص بذلك الخلق فالتكبر
والتهور المناسب لابدان الاسود ونحوها والخبث والروغان لابدان الثعالب وامثالها
والمحاكاة والسخرية لابدان القردة واشباهها والعجب للطواويس والحرص للخنازير الى غير ذلك
وكما ان لكل خلق ردي انواعا مخصوصة من الحيوانات مناسبة الانواع ذلك الخلق
فكذلك بازاء كل مرتبة قوية او ضعيفة منه بدن نوع خاص من تلك الحيوانات بحسب
الانواع ذلك الخلق التي اشتركت في ذلك الخلق كعظيم الجثة شديد الشهوة على مراتب
متفاوتة وصغير الجثة ضعيفها وربما كان لشخص واحد من الانسان انواع كثيرة من الاخلاق
الردية على درجات متفاوتة بحسب شدة كل مذموم في نفسه وضعفه ثم ذلك ربما ينضم اليه
من باقي الاخلاق المذمومة القوية والضعيفة واختلاف تراكيبها الكثيرة التي لا يقدر على حصرها

احد الا الله تعالى يختلف تعلق نفس المذمومة ببعض الانواع من اشباح الحيوانات المذمومة دون
غيرها وكذا يختلف تعلق بعضها ببعض افراد نوع واحد دون الباقي ثم اذا زال ذلك الخلق
راسا او زالت مرتبة شديدة منه انتقلت النفس بحسب خلق اخر يليه في الرداءة نوعا
او مرتبة الى بدن نوع اخر من الحيوان المناسب له الى ان يزول عن النفس الهيات الردية كلها
ان كانت قابلة للزوال وان لم يكن يبقى فيها وفي الابدان المناسبة معلقة من بعضها الى بعض احقابا
كثيرة الى ما شاء الله وهذه كلها انما يستقيم ويستقيم عندنا في غير النشاة الدنياوية عند ما بل في عالم
الاخرة فقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب اشارة الى تبدل ابدانهم
المثالية على الوجه المذكور لا كما زعمته التناسخية من انتقال النفوس في عالم الاستعدادات من مادة
بدنية الى اخرى كذلك كما بيناه وقررناه وليس لقايل ان يقول ما قررتم في ابطال النقل بعينه جار
في تعلق النفوس الى الابدان في النشاة الاخرة فان البدن الاخروي اذا استعد لتعلق
نفس به فلا بد ان يفيض عليه من الواهب نفس جديدة مدبرة اياه فاذا تعلقت هذه النفس
المتعلقة عن الدنياوية لزم تعلق نفسين ببدن واحد وهذا ممتنع فما هو جوابكم فهو بعينه جوابنا
لانا نقول الابدان الاخروية ليست وجودها وجودا استعداديا ولا تكونها بسبب استعدادات
المواد وحركاتها وتهيؤاتها واستحالاتها المتدرجة الحاصلة لها عن اسباب غريبة ولواحق
مفارقة بل تلك الابدان لوازم تلك النفوس كلزوم الظل لذي الظل حيث انها فائضة
بمجرد ابداع الحق الاول لها بحسب الجهات الفاعلية من غير مشاركة القوابل وجهاتها الاعدادية
فكل جوهر نفساني مفارق يلزمه شبح مثالي ينشا منه بحسب ملكاته واخلاقه وهيئاته
النفسانية بلا مدخلية الاستعدادات وحركات المواد كما في هذا العالم شيئا فشيئا

وليس وجود البدن الاخروي مقدما على وجود النفس بل هما معان في الوجود من غير تخلل
الجعل بينهما كمعية اللازم والملزوم والظل والشخص فكما ان الشخص وظله لا يتقدم احدهما على الاخر
ولم يحصل احدهما لاستعداد من الاخر لوجوده بل على سبيل التبعية واللزوم فهكذا ما قيس الابدان
الاخروية مع نفوسها المتعلقة بها فان قلت النصوص القرانية دالة على ان البدن الاخروي
لكل انسان هو بعينه هذا البدن الدنياوي له قلنا نعم ولكن من حيث الصورة لا من حيث
المادة وتمام كل شئ بصورته لا بمادته الا ترى ان البدن الشخصي للانسان في هذا العالم
باق من اول عمره الى اخره بعينه لكن لا من حيث مادته لانها ابدا في التحول والذوبان
والتبدل والزوال بل من حيث صورته النفسانية التي بها يحفظ هويته ووجوده وتشخصه وكذا
الكلام في كل عضو من اعضائه مع تبدل المقادير والاشكال والهيات العارضة والكيفيات
اللاحقة فالعبرة في حشر بدن الانسان لبقاوه بعينه من حيث صورته وذاته مع مادة مبهمة
لا من حيث مادته المعينة لتبدلها في كل حين فكما ان جهة الوحدة والتشخص في بدن شخص واحد من حد
الصبا الى حد الشيخوخة مع تبدل كثير من الصفات بل كثير من الاعضاء والالات هي النفس وهي مرتبة
مبهمة من المادة غاية الابهام ولهذا لو قال لمن جنى في الشباب وعوقب في المشيب انه
عوقب في المشيب غير الجاني فكذلك جهة الوحدة في البدن الدنياوي والبدن الاخروي
هي النفس وضرب من المادة المبهمة فلذلك تثاب النفس وتعاقب بالالذات والالام لاجل
ما صدر عنها من الاعمال والافعال البدنية بهذه الجوارح والاعضاء مع تبدلها في الاخرة
الى نوع اخر والذي يؤيد ما ذكرناه من تبدل الابدان ما ورد في صفة اهل الجنة انهم جرد
مرد ابناء ثلثين سنة وان اول زمرة يدخلون الجنة على صورة القمر ليلة البدر ثم الذين

بل انهم كانت الكوكب دري في السماء اضاءة وفي صفة اهل النار ان ضرس الكافر يوم القيمة مثل احد
وفخذه مثل البيضاء ومقعده من النار مسيرة ثلاث مثل الربذة وفي رواية ان غلظ جلد الكافر اثنان
واربعون ذراعا وان مجلسه من جهنم ما بين مكة والمدينة وفي رواية ان الكافر ليسحب لسانه الفرسخ
والفرسخين يتوطاه الناس الى غير ذلك من اوصاف الفريقين في الآخرة ومنها ان العالم
الذي فيه الآفات والعاهات والعقوبات والشرور والآلام هو هذا العالم العنصري لما فيه من
التضاد والتفاسد والتزاحم والامور الاتفاقية والقسرية دون غيره من العوالم لانه اكثفها واكدرها
واظلمها فينبغي ان يكون هذا العالم جهنم الاشقياء والكفار والاشرار وجحيمهم هي نار الطبيعة
التي قيل لها هل امتلأت فتقول هل من مزيد ودركاتها هي ابدان الحيوانات التي كلما ارادوا
ان يخرجوا منها اعيدوا فيها لتراكم جهالاتهم ورداءة اخلاقهم بخلاف السعداء الذين
قال الله فيهم لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ووقاهم عذاب الجحيم وذلك
لاستحالة انتقال نفوسهم الى الحيوانات المعذبة التي هي ابواب الجحيم ولكل باب منهم جزء مقسوم
وذلك لنبالة اخلاقهم المرضية والهيئات المحمودة لها واذا لم ينتقل نفوسهم الى الابدان
العنصرية الكاثفة الفاسدة فلا يذوقون في الدنيا الا الموتة الاولى التي هي مفارقتهم
عن الابدان الانسانية والجواب ان خصائص التعذيب التام والعقاب الشديد في نشأة
استلزم كونها اخس النشآت فان النشأة التي يقع فيها العذاب الاليم للاشقياء والثواب
العظيم للسعداء نشأة ادراكية هي اصفى والطف من هذه النشأة الكثيفة وهي الدار الآخرة
التي هي دار الحيوان وذلك لان الملتذ والمؤذي في الحقيقة ليسا من الامور الخارجة عن الهوية
الادراكية الحاضرة عند النفس الواصلة فكل مولم او ملذ ليس من المحسوسات الخارجة ولا كل

ادراك

ادراكه بهذا الحس الظاهري الدنيوي بل بالحواس الباطنية الاخروية وتلك الحواس
هي التي بها نسمع ونبصر ونذوق ونشم ونلمس بالاوجود له ونقول ايضا ان سكر الطبيعة
وخدر النفس في هذه الدار لاجل اشتغالها باعمال البدن يمنعها ان تدرك آفات النفس وآلامها
الحاصلة لها المكتسبة من نتايج اعمالها ولوازم اخلاقها وملكاتها الردية ادراكا حقا غير مشوب
بما تورده الحواس عليها وتشتغل به وتلهو وتنسى فاذا ارتفع الحجاب عن الانسان بالموت وانكشف
الغطاء وقع البصر يومئذ الى تبعات افعاله وتبعات اخلاقه فيقع لها ان كان سيئ
الاخلاق قبيح الاعمال ردي الاعتقاد الالم الشديد والداهية العظيمة كما في قوله تعالى فكشفنا عنك
غطاءك فبصرك اليوم حديد فجحيم الآخرة وان كانت الطف من نعيم هذه الدنيا الا ان عذاب
الاشقياء وآلامها على الوجه الاليق انما تتحقق فيها لا في هذه الدار لان لطافتها توجب ذلك
لكون الادراك الذي هو ملاك العذاب وبه التألم فيها اصدق واصفى قوله وان جهنم
لمحيطة بالكافرين يشير الى ان باعث الالم والعذاب موجود بالفعل ههنا للكفار وهم
لا يدركونه لسكر طبيعتهم وتخدر اذواقهم وعمى بصيرتهم عن ادراكه ومن تأمل في احوال الطبيعة التي
قد يراها الانسان في نومه او تتوهمها من غير سبب خارج ورتبة محسوسة مع انه لم يقصر
ايلامها عن ايلام الخارجيات بل ربما زاد عليها يعلم يقينا ان عذاب الآخرة
اشد وابقى من عذاب الدنيا لانها اشد استقرارا واوصل الى النفس وانفذ فيها من
المحسوسات ومنها ان التعذيب بالجهل المركب وغيره من الاحوال التي وعدها الشرع
ان كان يلحق الجوهر الروحاني مجردا عن علايق الاجسام فكيف يحصل من مثله هذا القصور المحدود
وليست معه قوة التخيل والجهل المركب لا بد فيه من تصورات وتصديقات على خلاف ما ينبغي

منشأ المخيلة ومعلوم ان الفايض من المبادي ما لم يكن سوء استعداد جرمي لا يكون الا ما طابق الواقع
من الاعتقادات وغيرها فان جهات الشر والآفة والكذب في الجهل الذي هو ضرب من القصور
الجبلية وغيرها راجع الى جهات مادية فموضع التعذيب بالآلام والشدايد الاخروية ان كان
هو الجوهر المفارق لعلاقة الاجسام فلا تعذيب بالجهل المركب وغيره لعدم التخيل غاية ما في الباب ان
يبقى فيه اخلاق وملكات فاذا لم يبق فيه ادراك لذات الجلية ولا شوق الى ما لا تصور له بوجه
ولا تخصص ولا قوة شوقية فلا تألم بالشوق اصلا الى مشتهياتها الدنياوية وقد انقطعت المشتهيات
الحسية عنه فكان حاله حال من سكنت قواه فنال الغبطة العظمى من الرحمة الالهية في عالم القدس
والرحمة وان كان موضع التخيل هو الدماغ الانساني فهو يفسد حالة الموت ويفسد مع فساده
التصور والحفظ والذكر والفكر وان كان جسما آخر فلكيا كما ظنه بعضهم فمعلوم ان علاقة الجوهر الروحاني
انما هي كسبية من المادة البدنية ومن الجوهر الروحاني فاية نسبة حدثت بينهما بالموت حتى اوجبت
اختصاصه به واتحاده من بين ساير الجواهر المفارقة لابدانها اليه دون غيره من الاجسام بل
الى جزء دون بقية الاجزاء من نوع ذلك الجسم ثم ان الجسم الذي هو موضوع تخيلات النفس
يجب ان يتصرف فيه النفس ويحركه بحركات جزئية تابعة للحركات النفسانية والانتقالات
الفكرية كما يعرض لجوهر الدماغ من الانفعالات والتغيرات والا فلو لم ينفعل ولم يتغير الجسم الذي
تتصرف فيه النفس بانفعالاتها وتغيراتها لم يكن لها تصرف فيه بوجه من الوجوه فلا اختصاص له
بها دون ساير الاجسام وظاهر ان الاجرام الفلكية تأبى عن تصرف متصرف فيها غير نفسها المحركة
اياها حركة متشابهة مرتسمة على نمط الاستمرار على نهج واحد وان كان موضوع ذلك التخيل جرما
مركبا دخانيا تحت كرة الاثير او تحت فلك القمر المايل كما زعمه قوم آخر فهو ايضا غير صحيح

فموضوع

موضوع

لعدم اعتدال فيه

لعدم اعتدال فيه يصلح لقبول النفس المدبرة له فانه ان قرب من النار او من الافلاك في حيز النار
تحلله النار بسرعة الى جوهرها او تحلله بسرعة حركة الافلاك الى جوهر النار وان بعد منها وبقي
في حيز الهواء فاما ان تخلخل فيصعد بحرارة او تكاثف فينزل ببرد وليس فيه جرم محيط لحفظه عليه من
اليبس والصلابة ما يحفظه عن التبدد ويحرسه عن مفارقة اجزائه كما للجوهر الدماغي فينا ليتعين فيه
محل التخيل متشكلا به ولا بد فيه من جوهر يابس لتحفظ فيه الصور وجوهر رطب لتقبل ثم لما كانت
النفوس المفارقة عن الابدان الانسانية غير متناهية لزم مما ذكروا من احتياج المفارقات
كلها الى جسم من اجسام العالم فيلزم اما نهاية تلك الاجسام او عدم نهاية ذلك وكلاهما
محالان والجواب ان التجرد الواقع في كلام المشائين ان اراد به التجرد عن الاجسام الحسية
والاشباح البرزخية جميعا فليس الحال كذلك في نفوس الناقصين والمتوسطين لانها وان
تجردت عن الجسمية لم تتجرد عن المثالية وان اراد به التجرد عن الجسمية دون المثالية فهو صحيح
ولا فساد فيه كما يجيء بيانه في باب المعاد واما قوله فكيف يحصل عن مثله هذا القصور المحدود
وليست معه قوة التخيل فهو ممنوع لان الجوهر المفارق عن القوى الطبيعية دون المثالية وعن
الحواس الظاهرة دون الباطنة له ادراكات جزئية تخيلية وله قوة متخيلة منبعثة عن ذاته
لما اشرنا سابقا ان للنفس في ذاتها سمعا وبصرا وقوى باطنية ادراكية وتحريكية لكن قوة تحريكها وقوة
ادراكها يرجع الى امر واحد وكذا يرجع بعض ادراكاتها الى البعض في الوجود الحسي فيرجع قدرتها الى
ادراكها ويرجع تخيلها الى ابصارها الباطني بل هذه القوى الظاهرة كلها اظلال لما في جوهر النفس
من الجهات والحيثيات الموجودة في ذاتها بوجود واحد جمعي وقد تفرقت وتكثرت
وانحدرت ظلالها في مادة البدن وتشكلت باشكال الاعضاء والادوات فلها في ذاتها

وقوى

عين باصرة واذن سامعة وذوق وشم ولمس وقوة مخيلة من شانها تصور الحقائق
على الوجه الظهوري المشاهد لها على طبق ما تتصوره الآن في هذا العالم فان المعرفة والتصور هاهنا
بذر المشاهدة في العقبى والتفاوت بين التصور الظهوري هاهنا والمشاهدة هناك يرجع الى القوة
والضعف فكل ما تميز المريد كه فان كان بالملائمات الرجل والصورة في هذا العالم من
باب الخيرات والحسنات والنيات الصالحة صارت بالملائمات هناك جنات ورضوان وروح وريحان
وملائكة تبشره بما منها في الدنيا ويرتاح بروحها ويعاشرها في اخراه وان كانت
من الشرور والقبايح والنيات الفاسدة والاماني الكاذبة والموذيات الباطلة صارت
مادة لحيات وعقارب ونيران في قبره ومالك غضبان وشياطين تتعذب بما منها في اولاه
وتتاذى بروحها ومصاحبتها في اخراه واما قوله لما كانت النفوس المفارقة عن الابدان
غير متناهية يلزم احتياج المفارقات كلها الى قوة فهو مدفوع اما اولا فلان الكلام ليس
في جميع المفارقات من النفوس بل انما هو في النفوس الاشقياء ولا يلزم ما ذكره فان النفوس
بعضها مما لا تعلق بالاجرام ومما يتعلق منها بالاشباح المثالية وان فرض كونها غير
متناهية لم يلزم عنه فساد لعدم التزاحم في الاشباح المثالية على محل واحد مادي يجوز
عدم تناهيها وعلى هذا لا يلزم نهاية تلك الجواهر ولا عدم نهاية الاجسام واما ثانيا فـ
مقدماته فبعضها مما حكم بصحتها ونص عليها الموافقين لما لكن في بعضها مما لا يضرنا
صحتها ولا فسادها فلا غرض لنا بالغاية واثباتها ولا قدحها والقويم ثم اني لا اتعجب من بعض
المولفين لبعض المعارف الالهية ولا الاشراق للانوار الملكوتية كاصحاب التلويحات مع
شدة توغله في الرياضات الحكمية وفهم الاسرار وعنايته بوجود عالم اخر من العالمين

بكونه صور

كيف صوّر في التلويحات قول بعض العلماء من كون جسم سماوي موضوعا لتخيلات طوائف
من السعداء والاشقياء الانهم لم يتصور لهم العالم العقلي ولم ينقطع علاقتهم عن الاجرام وهم بعد
في عوالمهم بالقوة التي لم تخرج نفوسهم منها الى الفعل ويحتاجون الى علاقة البدن فقال انه
كلام حسن الا انه خالف في ذلك القول في تعلق نفوس الاشقياء بتلك الاجرام الشريفة
ذوات النفوس النورانية وقال والقوة تحوجهم الى التخيل الجرمي وليس يمتنع ان يكون تحت
فلك القمر وفوق كرة النار جرم كري غير متخرق هو نوع بنفسه ويكون برزخا من العالم
الاثيري والعنصري موضوعا لتخيلاتهم فيتخيلون به من اعمالهم السيئة مثلا من نيران وعقارب
تلدغ وحيات تلسع وزقوم يشرب وغير ذلك وقال انه بهذا يندفع ما بقي من شبه
اهل التناسخ ولست اشك لما اشتغلت به من الرياضيات ان البهال والنفوس لو تجردوا
عن قوة جرمية مذكرة لاحوالهم مستتبعة لملكاتهم وجهالاتهم مخصصة لتصوراتهم لخلوا الى الروح
الاكبر انتهى وانت قد دريت ان كون جسم من الاجسام فلكيا او غير فلكي موضوعا
لتخيل نفس لا يتم الا بان يكون له معها علاقة علية ومعلولية بالذات او بتوسط ما له معها
تلك العلاقة بالذات بان يكون النفس صورة كمالية له بذاتها او بحسب بعض قواها الذاتية او
العرضية وبالجملة لا بد ان يكون ذلك الجسم في تصرف النفس بوجه من الوجوه واقل ذلك
كما يكون لها بالنسبة الى آلة وضعية كالمرايا والاشياء الصيقلية التي قد يكون مظاهر لبعض
ادراكاتها لسبب علاقة وضعية لتلك الآلة الى المادة البدنية التي هي موضوعة لافاعيل
النفس ومادة لقواها ومطرح لانوارها المنبعثة عن ذاتها النيرة اليه وليس الجرم الفلكي او
ما يجري مجراه مما يؤثر فيه شيء مباين عن نفسه الفايضة عليه من مبدئه وقد اشرنا سابقا

الى ان الاجرام العلوية ليست متاثرة عن غير مباديها العقلية والطبيعية والافاتيها التاثيرات
غريبة من العلل القسرية والاسباب الاتفاقية وكذا ما يجري مجراها من كونه جرما علويا غير متخرق
ولما لم يكن لتلك النفوس المفارقة ابدان عند هؤلاء الذاهبين الى كون جرم سماوي موضوعا
لتخيلاتهم حتى يكون لابدانهم علاقة وضعية الى تلك الاجرام العالية لتصير تلك الاجرام كالمرآة
لتلك النفوس لتشاهد بما فيها من الصور بتوسط العلاقتين احديهما طبيعية والاخرى وضعية
موقوفة على الطبيعية فمن انقطعت العلاقة الطبيعية من النفس بالنسبة الى بدنها بالموت انقطعت
العلاقة الوضعية لها بالنسبة الى جرم من الاجرام اذ الثانية متفرعة على الاولى فاذا بطل الاصل
بطل الفرع فظهر بطلان ما ذهبوا اليه وايضا على تقدير ان يكون الجرم الفلكي كالمرآة موضوعا
لتخيلاتهم كان المتخيل لهم هي الصور الموجودة فيه المتمثلة عند نفسه وليست الصور المتمثلة
في الافلاك الا ما هي من تخيلات الافلاك لا ما هي تخيلات تلك النفوس ومحال ان
يكون جرم علوي بالنسبة الى نفسه بنسبة جوهر الدماغ الى النائم ثم يتصور نقوش وصور خيالية
غير التي انشاتها نفسه الشريفة العلوية واذا كان الامر كما ذكرنا فيمتنع ان يكون في الاجرام
العالية هيئات مولمة واوهام مظلمة موحشة معذبة حتى تتعذب بها الاشقياء وما يتعذب
به تلك النفوس على ما اعترفوا ليس الا هيئاتها الردية وتخيلاتها الكاذبة وعقايدها الباطلة
وآراؤهم الخبيثة دون الصور المطابقة لما في الواقع لان الكائن في القابل الذي في غاية التلطف
والصفاء كالاجرام العالية من الفاعل الذي في غاية الشرف والتقدس كالمبادي العقلية الاكرمين
لا يكون الا صورا حقة وشيئا عينية مطابقة للامور الواقعة في نفس الامر فلا يستتم ما قالوه ولا يستقيم ما
تصوروه من كون تلك الصور مما يتعذب به الاشقياء فكان هذا الراي في الجرم الفلكي غير صحيح

كذلك

كذلك في الجرم الابداعي المخترع لوضعه في تخيلاتهم غير صحيح لان هذا الجرم ايضا لطبيعته خامسة فلكية على ما
صوروه وان كان حيزه تحت كرة القمر لزوم كونه عديم الحركة الغير المستديرة وايضا وسائر
ما يلزمه من الافلاك ولعل عدد نفوس الاشقياء غير متناه فكيف يكون جرم موضوعا لتخيلاتهم
اي لتصرفات نفوسهم فيه وفي صورها الادراكية الغير المتناهية المنقوشة فيه كما هو راي هؤلاء
القوم ولا اقل من ان يكون ذا قوة غير متناهية اذ لا بد ان يكون بازاء كل ارتسام لصورة
في جسم قوة استعدادية وانفعال في ذلك الجسم وهو معلوم الفساد بل الحق ما حققناه من ان
الصور الملذة للسعداء او المولمة للاشقياء في النشاة الثانية كما وعدها صاحب الشريعة الالهية
واوعد عليها هي واقعة في نشاة اخرى وفي صقع اخر غير حالة في جرم من الاجرام
ولا قائمة في قوة جرمية بل قائمة بذواتها انما مظاهرها النفوس بما فيها من الطاقات لضرب
من الفعل والتاثير كما ان الصور والاشباح التي في المرآة ليست قائمة بها بل مظهرها تلك الآلة
لضرب من القبول ولا منافاة بين صدور الفعل من قوة بجهة وانفعالها لها لذاتها وايلامها بجهة اخرى
كما ان الصحة والمرض البدنيين ينشآن من نفسه في بدنه في هذه الدار ثم ينفعل النفس عنهما و
يكون من اجلهما في لذة وراحة ومن الاخرة في الم ومشقة وذلك لكون النفس ذات
جهتين جهة عقلية فعلية وجهة طبيعية انفعالية فهكذا يكون حالها بحسب فعل الطاعات
والمعاصي الموذية للصور الحسنة والقبيحة في الدار الآخرة عند تجسم الاعمال فتتنعم بالحسنة و
تتعذب بالاخرى وتلك البيان انما يصح ان لكون النفس فاعلة لشيء ومنفعلة عنه انما هو بجهتين موجودتين
في النفس قبل ان تصير عقلا محضا ومع كونه فعالا ودراكا بجهة واحدة كما اشير اليه
سابقا من ان جنة وفيه في العقل البسيط وهو العقل الفعال شيء واحد فقد ثبت

ان جميع ما يلحق النفس في الآخرة هو ما ينشأ منها والنفوس الغير الكاملة علما وعملا او علما فقط اي النفوس السعداء المتوسطين في العلم والعمل او الناقصين في العلم والاشقياء الناقصين فيهما وان تجردوا من المواد والاجرام الدنياوية الطبيعية لكنها متعلقة بعد بالاشباح الاخروية التي هي في باب الالتذاذ والايلام اشد وادوم من هذه الاجرام المتحللة كما في قوله تعالى ولعذاب الآخرة اشد وابقى بل هذه النار والامها من جملة آثار نار الآخرة وعذابها او نعيمها لكنها تنزلت وتكدرت وضعفت قوتها وتاثيرها كما روي عنه صلى الله عليه وآله ان ناركم هذه من نار جهنم غسلت بسبعين ماء ثم نزلت وقس النور على النار حتى تعلم ان نعيم الدنيا بالنسبة الى نعيم الآخرة شيء حقير تأييد وتذكرة

ومما يؤيد ما ذكرناه من بطلان تعلق النفوس بعد الموت بجرم فلكي او عنصري وتنويرا ما قررناه من ان الصور الاخروية التي بها نعيم السعداء وجحيم الاشقياء ليست هي التي انطبعت في جرم فلكي او غير فلكي بل هي صور معلقة موجودة للنفس من النفس في صقع آخر مرتبة باعمال وافعال صدرت عنها في دار الدنيا واثرت في ذاتها اخلاقا وملكات مستتبعة لتلك الصور المعلقة هو ما قاله قدوة المكاشفين محيي الدين الاعرابي قدس سره علیک ان تعلم ان البرزخ الذي يكون الارواح فيه بعد المفارقة من النشأة الدنياوية هو غير البرزخ الذي بين الارواح المجردة والاجسام لان تنزلات الوجود ومعارجه دورية والمرتبة التي قبل النشأة الدنياوية هي من مراتب التنزلات ولها الاولية والتي بعدها من مراتب المعارج ولها الآخرية وايضا التي تلحق الارواح في البرزخ الاخير انما هي صور الاعمال ونتيجة الافعال السابقة في الدنيا بخلاف صور البرزخ الاول فلا يكون

احدهما

احدهما عين الآخر لكنهما يشتركان في كونهما عالما روحانيا وجوهرا نورانيا غير مادي انتهى ويؤيد هذا ايضا ما قد صرح به في الفتوحات ايضا في الباب الحادي والعشرين وثلثمائة من ان هذا البرزخ غير الاول ويسمى الاول بالغيب الامكاني والثاني بالغيب المحالي لامكان ظهور ما في الاول في الشهادة وامتناع رجوع ما في الثاني اليها الا في الآخرة وقليل من يكاشفه بخلاف الاول ولذلك يشاهد كثير منا ويكاشف بالبرزخ الاول فيعلم ما يريد ان يقع في العالم الدنياوي من الحوادث ولا يقدر على مكاشفة احوال الموتى وكذا ذكر في الباب الثالث والستين منها بعد ما تبين ما يراه الانسان في المرآة والى مثل هذه الحضرة يصير الانسان في نومه وبعد موته فيرى الاعراض صورا قائمة بانفسها تخاطبه ويخاطبها اجسادا حاملة ارواحا لا يشك فيها وللمكاشف في يقظته ما يراه النائم في حال نومه والميت بعد موته كما يرى في الآخرة صور الاعمال توزن مع كونها اعراضا ويرى الموت كبشا املح مع ان الموت نسبة مفارقة عن اجتماع ومن الناس من يدرك هذا المتخيل بعين الحس ومنهم من يدركه بعين الخيال اعني في حال اليقظة واما في النوم فبعين الخيال قطعا وقوله ايضا فجميع ما يدركه الانسان بعد الموت في البرزخ من الامور انما يدركه بعين الصور التي هو بها في القرن وقوله ايضا في آخر هذا الباب وكل انسان في البرزخ مرهون بكسبه محبوس في صور اعماله الى ان يبعث يوم القيمة في النشأة الآخرة فصل

في تتمة الاستبصار لهذا الباب من جهة كيفية نسبة النفس الى البدن والاشارة الى الموت الطبيعي واجله والفرق بينه وبين الاجل الاخترامي اعلم ان النفس حالة للبدن لا البدن حامل لها كما ظنه اكثر الخلق حيث فرع اسماعهم من انها زبدة العناصر وصفوة الطبايع وخلاصة

ايضا ان النفس تحصيل من الجسم وانها تقوى بقوة الغذاء وتضعف بضعفه وليس كما توهموه انما النفس تحصل الجسم وتكونه وهي الذاهبة الى الجهات المختلفة وهي معه ومع قواه واعضاه يديره حيث ما ارادت وتذهب به حيث ما شاءت من هبوط الى السفل او صعود الى فوق بحيث يمكنها مع كثافة البدن وثقله فمتى ارادت صعوده لقيه صاعدا بتبدل ثقله خفة واذا ارادت هبوطه هابط وتبدل خفته ثقلا واما الطلوع الى عالم السماء وجنة الارواح والسعداء والمنزل الاعلى فلا يمكنها ان ترقى الى هناك بهذه الجثة الكثيفة بل ببدن نوري من جنس تلك الدار اذا تخلصت من هذه البنية المظلمة كما ان الطلوع الى جنة المقربين وصقع الكاملين من الصور المفارقة العقلية والمثل الافلاطونية النورانية لا يتيسر لها الا اذا انفصلت عن علوق الابعاد والاجرام وانقطعت عن الامثال والاشباح وتجردت عن الكونين ورفضت العالمين والغرض من هذا الكلام ان النفس لترقيها الى هذه المعارج اجل من ان تتبع البدن في وجودها بل البدن من توابع وجودها في بعض المراتب السفلية وبهذا الاصل ينفسخ مذهب التناسخ ومذهب من يرى ان منشأ انقطاع النفس عن هذا البدن بالموت الطبيعي هو انتهاء قوة البدن ونفاد حرارته الغريزية وكلال الآلة وتعطل نظامه وتزلزل اركانه وخراب كائنه كما ظنه الجمهور من الاطباء والطبيعيين ان انقطاعها عن البدن لاختلال البنية وفساد المزاج بل الحق ان النفس تنفصل عن البدن لسبب استقلالها في الوجود وعلى التدريج وينقطع شيئا فشيئا من هذه النشأة الطبيعية الى النشأة الثانية لما مر من اثبات الحركة الذاتية الوجودية في الجواهر المتعلقة بالمواد الهيولانية فالنفس تتحول في ذاتها من طور الى طور

ولشتد

ولشتد في تجوهرها من ضعف الى قوة وكلما قويت النفس وقلت افاضة القوة منها على البدن لانصرافها عنه الى جانب آخر ضعف البدن وقواه ونقص وذبل ذبولا طبيعيا حتى اذا بلغت غايتها في التجوهر وحصلها من الاستقلال ينقطع تعلقها عن البدن بالكلية وتدبيرها اياه وافاضتها عليه فعرض موت البدن وهذا هو الاجل الطبيعي دون الاجل الاخترامي الذي بسبب القواطع الاتفاقية فمنشأ ذبول البدن بعد سن الوقوف الى ان يهرم ثم يعرض الموت هو تحولات النفس بحسب مراتبها وقربها الى النشأة الثانية التي هي نشأة توحدها وانفرادها عن هذا البدن الطبيعي وانفصالها عن هذه الدار واستقلالها في الوجود وهذه الحالات البدنية المشاهدة من الانسان من الطفولية والشباب والشيب والهرم والموت كلها تابعة لما يجد انها من حالات النفس في القوة والفعل والشدة والضعف على التعاكس فكلما حصلت للنفس قوة وتحصل حصل للبدن وهن وعجز الى ان تقوم النفس بذاتها ويهلك البدن بارتحالها فارتحالها يوجب خراب البيت لا ان خراب البيت يوجب ارتحالها ما قيل في الفرس نظما شعر جان قصد رحيل كرد گفتم مرو گفتا چکنم خانه فرو می آید انما يصدق في الموت الاخترامي لا الطبيعي وبالجملة اكثر القوم لما لم يتفطنوا في النفس بهذه الحركة الرجوعية وهي السفر الى الله الذي اثبتناه في اكثر الموجودات ذكروا وجوها غير سديدة في حكمة الموت وفيما بيناه تظهر المناسبة في اطلاق لفظ الطبيعي على هذا الموت دون ما ذكروه وقد سبق ايضا ان الذي بيناه لا ينافي الشقاوة الثانية اللاحقة من النفوس وتعذيبهم في الآخرة بالجحيم والنيران وغضب الرحمن وساير ما يجري عليهم جزاء لاعمالهم وتبعات لاعمالهم ونتايج لاخلاقهم وملكاتهم السيئة واعتقاداتهم الردية الفاسدة كما ستنكشف لك

زيادة الا كمن ف واذا تحقق ما ذكرناه في الموت الطبيعي وان منشاه توجه جبلي الى جانب الاخرة
والقرب من الله تعالى ظهر وتبين بطلان التناسخ مطلقا بجميع اقسامه واستحالة تعلق
النفس بعد موت بدنها العنصري سواء كان بالاجل الطبيعي او لغيره ببدن طبيعي حتى
وجوداتها من بدن الى اخر ولو اتصلت في بدن وتعلقت باخر لكان تعلقها به عند اول
تكونه نطفة حيوان او جنينا في رحم كما حرزناه فيلزم على ما اصلناه من البيان المختلف
عدم التطابق التعاكسي بين مراتب استكمالات النفس والبدن على الوجه المذكور تذكرة وتبصرة
اعلم ايها السالك الى الله ان غبا في دار كرامته بقوة الحدس انك قاصد الى ربك
مسافر اليه منذ يوم خلقت نطفة في قرار مكين وانت بها انك تنتقل من ادون
حال الى حال اكمل ومن مرتبة هي انقص الى مرتبة هي اعلى واحكم والى درجة هي ارفع واشرف
الى ان تلقى ربك وتشاهده ويوفيك حسابك ويوزن حسناتك وسياتك
فتبقى عنده اما فرحانا مسرورا مخلدا ابدا سرمدا مع النبيين والصالحين والشهداء والقضاة
وحسن اولئك رفيقا واما محزونا متالما حائرا معذبا بنار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة
مع الكفرة والبطالين والفجرة والمنافقين فبئس القرين ونحن قد بينا من قبل ان جميع
الموجودات التي في هذا العالم في السلوك الى الله وهم لا يشعرون لغلظ حجابهم وتراكم ظلماتهم
لكن هذه الحركة الذاتية وهذا السير الى الله تعالى في الانسان ابين واظهر سيما في الانسان الكامل
الذي يقطع تمام هذه الاقواس الصعودية التي كنصف دائرة من الخلق الى الحق كما يعرفه اهل
الكشف والشهود من العلماء الذين لم تعم ابصارهم الباطنة عن ادراك حقائق الاشياء
كما هي عليها بغشاوة التقليد والامراء وحب الهوى والدنيا وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء

ان مثل البنية الانسانية في هذا العالم مثال السفينة المحكمة الالة في البحر فيها من القوى الفعالة
والجنود العمالة فيها المسخرة باذن الله المرتبة في امر هذه السفينة المصلحة لحالها فان السفينة البدن
لا يتيسر السير بها الى الجهات الا بهبوب رياح الارادات فاذا سكنت الريح وقفت
السفينة عن السير والجريان وبسم الله مجريها ومرسيها فكما انه اذا سكنت الريح التي نسبتها
الى السفينة نسبة النفس الى البدن وقفت السفينة قبل ان تتعطل شيء من اركانها ويختل
واحدة من الاتها كذلك جسد الانسان والاته اذا فارقته النفس لا تبقى له الحس والحركة
التي في حال ابتداء حركة السفينة وان لم تنعدم ولم ينعدم شيء من مواد البدن والاته واعضائه
الاذناب نفخ الروح الذي بمنزلة ريح السفينة والبرهان حقق ان الريح ليس من جوهر السفينة
بل محركها الباعثة لحركته والسفينة حاملة للريح بل الريح حاملها ومحركها باذن الله ومجريها
باسم الله ولا يقدر السفينة ومن عليها من الجنود والقوى المختلفة الراكبة عليها على استرجاع
الريح بعد ذهابها بالحيلة ليعلموها او صنعة يصنعونها كذلك الروح ونفخه ليس من جوهر الجسد
ولا هو حامل الروح ولا يقدر احد من القوى والكيفيات المزاجية على استرجاع النفس اذا فارقت
الجسد فهذا مثال ان حيوة البدن وحركته تابعان للنفس لان النفس تابعة لها وابطال
مذهب التناسخ الذي عبارة عن استرجاع النفس ونقلها الى البدن بعد ذهابها عنه تارة
اخرى من جهة صلوح مزاجه واستعداد مادته لان المزاج تابع للنفس كما سبق من انها الحافظة
للمزاج الجامعة لاجزاء البدن الجابرة لعناصره على الالتيام لا ان النفس تابعة له وللعناصر واما
الفرق بين الاجل الطبيعي والاخترامي في مثال السفينة هو انك اذا علمت ان هلاك
السفينة بما هي سفينة من جهتين اما الفساد من جهة جوهرها والخلل تركيبها فيدخلها الماء

ويغرق ويهلك من فيها ان غفلوا عنها ولم يتداركوا باصلاح حالها كهلاك الجسد وقواه
من جهة غلبة احدى الطبايع من تهاون صاحبه وغفلته عنه فلا يبقى النفس معه اذا
فسد مزاجه وتعطل نظامه ولو خربت بنيته والخرق من اعتدال وضعف الته كالا يبقى
الريح المسبب لسبب اختلال الاتها والريح موجودة في جوها غير معدومة في الموضع الذي كانت
قبل هلاك السفينة فكذلك النفس باقية في معدنها كبقاء الريح في افقها وعالمها بعد تلف الجسم واما
الجهة الثانية فهي ان يكون هلاك السفينة لقوة الريح العاصفة الهابة الواردة منها على السفينة
ما ليس في وسعها ووسع الاتها حمله فتضعف الالة وتكسر الالواح لضيق طاقتها عن حمل ما يرد
عليها كذلك النفس اذا قويت جوهرها واشتدت حرارتها الغريزية المنبعثة عنها الى البدن ضعف
البدن عن حملها واختل تركيبه وضعفت الاته وفنيت رطوباته لاستيلاء الحرارة فان التحقيق عندنا
ان الحرارة الغريزية في المشايخ اكثر واشد من حرارة الشبان وانما لم يظهر اثرها فيهم لقلة
الحامل وذبول المادة بعكس ما هو المشهور من ان حرارتهم اقل من حرارة الشبان وكذا
منشا عروض الموت الطبيعي غلبة الحرارة بالذات الموجبة لافناء الرطوبة المودي الى فناء
الحرارة عن البدن بالعرض فيقع الموت ضرورة فعروض الموت الطبيعي من باب الضرورات
اللازمة لبعض الغايات الذاتية كما علمت في مباحث اقسام العلل والغاية الذاتية ههنا
هي قوة النفس وكمالها واشتداد جوهر الروح وقوة فيح الصور التي نظيرها في مثال السفينة شدة
الريح العاصفة عليها ثم لا يخفى عليك ان احوال سكان هذه السفينة عند هذه العاصفة الشديدة
لا تخلو عن امرين فان كان من فيها عارفين بموجب التقدير ارتاح اطمانت نفوسهم وسلموا
الى ربهم من قبل ان يكشف الغطاء وتخلوا من الدنيا ووعظ بعضهم بعضا بالصبر وقلة الجزع

ويشوقوا الترحال الى دار المعاد فاذا تم لهم العلم بهذه السياسة القدرية والحكمة القضائية والعمل بموجب
العقل والايمان محمد الله اجر من النعم والحزن ووصلوا الى النعيم الدائم وان كانوا غير عارفين
بموجب التقدير الالهي وان كل ما يفعله الحكيم خير وصواب ولا يستعملون لحدث الانقياد والتسليم
فجزاؤهم الجحيم والحرمان عن النعيم والبعد عن رضوان الله العليم الحكيم **فصل** في ان كل
شخص انساني ذاتا واحدة هي نفسه وهي بعينها الحي المدرك السميع البصير العاقل وهي الغاذي
النامي والمنمي والمولد بل الجسم الطبيعي المتحرك النامي الحساس بوجه اعلم انا قد بينا هذا المعنى
بوجه من البرهان فيما سبق الا انا نريد ان نوضح ذلك زيادة ايضاح لما فيه من عظيم الجدوى في باب
معرفة التوحيد الافعالي الحق الاول فنقول ان كل احد منا يعلم بالوجدان قبل المراجعة الى البرهان
ان ذاته وحقيقته امر واحد لا امور كثيرة ومع ذلك يعلم انه العاقل المدرك الحساس
المشتهي والغضبان والمتحيز والمتحرك والساكن الموصوف بجميع صفات واسماء بعضها من
باب العقل واحواله وبعضها من باب الحس والتخيل واحوالها وبعضها من باب الجسم وعوارضه
وانفعالاته وهذا وان كان امرا وجدانيا لكن اكثر الناس لا يمكنهم معرفته من جهة الصناعة الحكمية
بل انكروا هذا التوحيد اذا جاؤوا الى البحث والتفتيش الا من ايده الله بنور منه ومن عجز عن توجيه
نفسه كيف يقدر على توحيد ربه والذي وصل الينا من القدماء من هذه المسالة انهم لما فرقوا اصناف
الافعال على اصناف القوى ونسبوا كل واحد منها الى قوة اخرى احتاجوا الى بيان ان جملتها
شيء كالاصل والمبدا وان ساير القوى كالتوابع والفروع ولنذكر المذاهب المتقولة في هذا الباب
ودليل كل فريق فذهب بعضهم الى ان النفس واحدة وهم على قسمين فمنهم من قال النفس
تفعل الافاعيل بذاتها لكن بتوسط الالات المختلفة لصدر عن كل قوة خاصة فعل خاص منها وهو

ومنهم من قال النفس مبدا القوى كثيرة مختلفة

مذهب الشيخ الرئيس ومن في طبقته ومنهم من قال ان النفس ليست واحدة ولكن في البدن
نفوس عدة بعضها حساسة وبعضها مفكرة وبعضها شهوانية وبعضها غضبية واما المنكرون
لوحدة النفس فقد احتجوا بما سبق ذكره من انا نجد النبات وله النفس الغاذية والحيوانات
ولها النفس الغاذية والحساسة دون المفكرة والعاقلة فلما راينا النفس النباتية موجودة مع
عدم النفس الحساسة والنفس الحساسة مع عدم النفس الناطقة علمنا انها متغايرة اذ لو كانت
واحدة لامتنع حصول واحدة منها الا عند حصول كلها بالاسر ولما ثبت تغايرها وانفكاك
بعضها عن بعض ثم راينا مجتمعة في الانسان علمنا انها نفوس متغايرة متعلقة ببدن واحد
وهذا الاحتجاج ردي فان كثيرا من الانواع البسيطة كالسواد قد يوجد بعض مقوماتها الموجودة بوجود
واحد فيه كاللون موجودا في موضع مع عدم المقوم الاخر كقابض البصر ولا يلزم من ذلك
ان وجود اللون غير وجود قابض البصر في حقيقة السواد ولعلها ليست القوة الغاذية الموجودة
في النبات مثلا هي القوة الغاذية الموجودة في الحيوان بالنوع وكذا ليست الحساسة الموجودة
في الحيوان الغير الناطق مع الحساسة الموجودة في الانسان متحدة في الحقيقة النوعية بل
انهما متحدان في المعنى الجنسي عن اذا اخذ معنا بهما مطلقا بلا شرط الخلط والتجريد مع
غيره فالحساس مثلا معنى واحد جنسي وان كان هو فصلا للحيوان الماخوذ جنسا فاذا اخذ
هذا المعنى اي الحساس بحيث يكون تمام المحصل الوجودي فهو مما قد تم وجوده من غير استعداد
واستدعاء لان يكون له تمام اخر وهذا كما في سائر الحيوانات واذا اخذ على انه
غير مستقل الوجود بل التحصيل وجوده وحقيقته الا بان يكون له تمام اخر به تتم حقيقته
ويكمل وجوده فهذا المعنى مغاير للمعنى الاول بالنوع وان كان واحدا معه بالجنس فالحكم

بان الحس مغاير للناطق انما يصح في القسم الاول منه دون القسم الثاني فالنفس الحساسة
في سائر الحيوانات مغايرة للنفس المفكرة ولكنهما شيء واحد في الانسان وهكذا القول
في النفس الغاذية التي في النبات والتي في الحيوان والانسان بالنسبة الى النفس الحساسة
او الناطقة فاعلم هذه القاعدة فانها ينفعك جدا واما الموحدون فقد احتجوا على مذهبهم بان
قالوا قد دللنا على ان الافعال المختلفة للنفس مستندة الى قوى مختلفة وان كل قوة
من حيث هي لا يصدر عنها الا فعل مخصوص فالغضبية لا تنفعل عن اللذات والشهوية لا تتاثر
عن المؤذيات ولا يكون القوة المدركة متاثرة مما يتاثر عنه هاتان القوتان واذا
ثبت ذلك فنقول ان هذه القوى تارة يكون متعاونة وتارة يكون متدافعة اما
المعاونة فلانا نقول متى احسسنا بشيء اشتهيناه او غضبنا واما المدافعة فلانا اذا توجهنا الى الفكر
اختل الحس او على الحس اختل الغضب او الشهوة واذا ثبت ذلك فنقول لولا وجود شيء مشترك
لهذه القوى يكون كالمدبر لها باسرها والا امتنع وجود المعاونة والمدافعة لان فعل كل قوة اذا
لم يكن مرتبطا بالقوة الاخرى وليست الالة مشتركة بل لكل منها الة مخصوصة وجب ان
لا يحصل بينها هذه المعاونة والمنافاة واذا ثبت وجود شيء مشترك فذلك المشترك اما ان يكون جسما
او حالا في الجسم او لا جسما ولا حالا فيه والقسمان الاولان باطلان بما سبق في
الفصول الماضية فبقي القسم الثالث وهو ان يكون مجمع هذه القوى كلها شيئا واحدا
لا يكون جسما ولا جسمانيا وهو النفس اقول هذا كلام غير مجد في هذا الباب
ولا واف بحل الاشكال فان لاحد ان يقول ما دريتم بكون النفس رباطا لهذه القوى
فان عنيتم به ان النفس علة لوجودها فهذا القدر لا يكفي في كون النفس هي بعينها الحساسة

الغاذية المحركة الساكنة الكاتبة الضاحكة بل كونها علة لوجود هذه القوى لا يكفي في كون البعض
معاونا للاخر على فعله او معاوقا له فان العلة اذا اوجدت قوى مخصوصة في محال متباينة
واعطت لكل واحدة منها الة مخصوصة كان كل واحدة منها منفصلة عن الاخرى غنية عنها غير
متعلقة بها بوجه من الوجوه فشروع بعضها في فعله الخاص كيف يمنع الاخر عن فعله الخاص
ان العقل الفعال عندكم مبدا الوجود جميع القوى الموجودة في الابدان فيلزم من كونها باسرها
معلولة لمبدا واحد وعلة واحدة ان يعوق البعض عن البعض او يعينه على ذلك وان
عنيتم به ان النفس مدبرة لهذه القوى ومحركة اياها فهذا يحتمل وجهين احدهما ان يقال ان
النفس تبصر المرئيات وتسمع المسموعات وتشتهي المشتهيات ويكون ذاتها على الحدة
القوى ومبدا لهذه الافعال وقصدية اصنافها وهذا هو الحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه
ولا من خلفه ولكن من الذي احكمه والتفقه ودفع الشكوك وازاح العلل الماثلة لادراكه فاني
الامر اذا كان كذلك فكيف يقع ويسوغ القول بتعدد القوى وتحليل التدافع تارة في والتمانع تارة
فعلها اذا كان الكل جوهرا واحدا له هوية واحدة وبالجملة القول به يوجب القول
ببطلان القوى التي اثبتها الشيخ وغيره من الحكماء في الاعضاء المخصوصة المختلفة المواضع فان
النفس اذا كانت هي الباصرة والسامعة والمشتهية فاي حاجة الى اثبات قوة باصرة في
الروح التي في ملتقى العصبتين والى اثبات قوة سامعة في الروح التي في العصب المفروش
الصماخي وايضا يلزم ان يكون الانسان انما يبصر ويسمع لا بالعضو وسماع قائم بذاته او رباط
بل بالعضو وسماع قائم بغيره والوجه الثاني ان يقال ان المعنى بكون النفس رباطا ان ما يرتبط به ما يرتبط
القوة الباصرة اذا ادركت صورة شخص معين ادركت النفس الناطقة ان في الوجود شخصا

موصوفا بلون كذا وشكل كذا ووضع كذا وكل على وجه كلي لا يخرج لانضمام بعضها الى بعض ذلك الشيء
ذلك الشيء عن الكلية فانك قد عرفت ان الكلي اذا قيد بصفات كلية وان كانت
الف صفة لا يصير بذلك جزئيا شخصيا وبالجملة فالاحساس بذلك الجزئي سبب
لاستعداد النفس لان يدرك ذلك الجزئي على وجه كلي ثم يكون ذلك الادراك سببا
وباعثا للطلب لتحصيل ذلك الشيء فيخصص ذلك الطلب ويصير جزئيا بتخصص
القابل وذلك الطلب الجزئي هو الشهوة وكذا حال الغضب وسائر الاحوال الجزئية المنسوبة
الى النفس الانسانية فهذا غاية ما يمكن ان يقرر كون النفس رباطا للقوى الجسمانية ومحتجا
لها على مذهب الشيخ واتباعه واقول ليس هذا السديد لان نسبة الشهوة والغضب والحس
والحركة وسائر الافعال الجزئية والانفعالات الشخصية الى النفس ليست كنسبة فعل امر مباين
الى امر اخر من شانه ان يدرك على وجه كلي كل ما يدركه الاخر على وجه جزئي والا لكان
العقل الفعال ايضا ذا شهوة وغضب وحس وحركة كما ان الانسان كذلك مع انا نعلم ضرورة
انه بريء من هذه الاثار والشواغل والانفعالات وانا نجد من انفسنا ان لنا ذاتا واحدة في
نعقل ونحس ونتحرك ويعتريه الشهوة والغضب وغيرهما من الانفعالات
ونعلم ان الذي يدرك الكليات منا هو بعينه الذي يدرك الجزئيات وان الذي يشتهي
منا هو بعينه الذي يغضب وكذا الكلام في سائر الصفات المتقابلة ولا يكفي في هذه الجمعية
وحدة النسبة التاليفية كالنسبة بين الملك وجنوده وصاحب البيت واولاده وعبيده واماء
بل لا بد من وحدة طبيعية ذات شؤون عديدة كما يعرفه الراسخون في علم النفس ومنازلها وفي تجرد
الوجود الحق وشؤونه الالهية المستفادة من علم الاسماء الذي علم الله به ادم عليه السلام

المشار اليه في قوله تعالى وعلّم آدم الاسماء كلها وقد اشرنا الى تحقيق ذلك في مواضع من هذا الكتاب.
لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد حيث بيّنا ان الوجود كلما كان اشد قوة وبساطة
كان اكثر جمعا للمعاني واكثر آثارا وان العوالم ثلثة عالم العقل وعالم النفس الحيوانية وعالم الطبيعة
والاول مصون عن الكثرة بالكلية والثاني مصون عن الكثرة الوضعية والانقسام المادي والثالث
مناط الكثرة والتضاد والانقسام الى المواد والاقطار فنقول ان النفس الانسانية من بين
سائر النفوس الحيوانية لها مقامات ثلثة مقام العقل والقدس ومقام النفس والخيال
ومقام الحس والطبيعة وكل ما يوجد لها من الصفات والافعال في شيء من هذه المقامات
يوجد في مقام آخر لكن كل بحسبه من الوحدة والكثرة والشرف والخسة والبراءة والتجسم
فهذه الحواس والقوى الادراكية والتحريكية موجودة في مادة من البدن بوجودات متفرقة
لان المادة موضوع الاختلاف والانقسام ومحل التضاد والتباين فلا يمكن ان يكون
موضع البصر موضع السمع ولا محل الشهوة هو محل الغضب ولا آلة البطش آلة المشي وكذا
يقوم لعضو من الانسان الحسي لمعنى كتفرق الاعمال والعضو الآخر لمعنى كالانامل
ثم نجد هذه القوى كلها موجودة في مقام الخيال وعالم النفس الحيوانية بوجودات متميزة متكثرة
في الخيال متحدة في الوضع بل لا وضع لها كما مر فله حس واحد مشترك يسمع ويرى ويشم ويذوق
ويلمس سمعا جزئيا وابصارا جزئيا وشما وذوقا ولمسا جزئيا من غير ان يختص بعضو ويفترق
مواضعها كما في الحواس الظاهرة وكذا يشتهي ويغضب ويتألم وليس من غير تفرق الاتصال والا
التيام تفرق كل ذلك متكثرة في عالم الحس الباطن غير متكثر في عالم الحس الظاهر ثم نجد الجميع
موجودة في مقام العقل على وجه مقدس عن شوب كثرة وتفصيل مبرى عن شوب تفرقة وقسمة

والقوة

ومنوية حسية او خيالية جزئية لكنها مع ذلك كثيرة بالمعنى والحقيقة غير مفقود منها شيء فالانسان
العقلي وحداني مع جهات عقلية موجودة في ذلك الانسان بوجود واحد الذات كثير المعنى والحقيقة
فله وجه عقلي ورأس عقلي وبصر عقلي وسمع عقلي وجوارح عقلية كلها في موضوع واحد لا اختلاف
فيه كما افاده ارسطوطاليس في اثولوجيا فان قلت اذا كانت النفس هي بعينها المدركة بجميع الادراكات
العاملة لجميع الاعمال فما الحاجة الى اثبات هذه القوى الكثيرة التي بعضها من باب الادراك
كالسمع والبصر وغيرهما وبعضها من باب التحريك كالجاذبة والدافعة والشهوة والغضب قلنا
هي وان كانت كل هذه القوى الا ان وجود هذه القوى وظهورها في عالم المواد لا يمكن الا
بآلات جسمانية متباينة متخالفة الوضع لان عالم الجسم عالم التفرقة والانقسام لا يمكن
ان يكون جسم واحد مع طبيعة واحدة عنصرية مبدا لصفات كثيرة كالسمع والبصر وغيرهما
من صفات الادراك وهيئات التحريك مقصودا منه لا يمكن ان يكون لسانا وبصرا وجاذبة
ودافعة لنقصان وجوده عن جامعية المعاني بخلاف جوهر روحاني بحسب وجوده الجمعي النفسي
او العقلي فالذات الواحدة النفسية مبدا لجميع الافاعيل الصادرة عن قواها المتفرقة المنبثة
في مواضع مختلفة على نعت الاتحاد والجمعية وكذا الذات العقلية لشرف وحدتها جامعة لجميع
الكمالات والمعاني الموجودة في سائر القوى النفسانية والحسية والطبيعية لكن على وجه
اشرف واعلى وعلى وجه يليق بوجودها العقلي كما بيّنا مرارا فان قلت ما الفرق بين
العقل المفارق وبين النفس في هذه الجمعية حيث ان النفس احتاجت في اتصاف
بمبادي القوى من وجود الآلات واعضاء مختلفة ولم يقع الاكتفاء بوجود ذاتها من غير تعدد
هذه القوى وموادها المختلفة واعضائها واما العقل فلم يقع له في صدور افعاله وظهورها معا.

وحالاته حاجة الى مواد وآلات عديدة فقد صفات العقل وكمالاته تنزل منه الى المواد الخارجية
على سبيل الاضافة والايجاد من غير ان يتأثر منها او ينفعل او يستكمل بسببها واما النفس فليس لها
ان تستقل بذاتها وتبرى عن التغير والانفعال عن موادها وآلاتها الا بعد ان تصير عقلا محضا ليس
لها جهة نقص ولا كمال منتظر واما قبل ذلك ففي ذاتها اطوار مختلفة تحتاج الى كل منها
فتارة في مقام الحس والطبيعة وتارة في مقام النفس والتخيل وطورا في مقام العقل والمعقول
وهذا حالها مادامت متعلقة الذات بهذا البدن الطبيعي فاذا انقطعت عن هذا العالم كان
مقامها اما المقام العقلي المجرد ان كانت من الكاملين في العلم والعمل واما المقام الثاني
المثالي الاخروي ان لم يكن كذلك على اختلاف انواعها بحسب غلبة الملكات
والاحوال وتصورها بصورة ما يناسبها من الانواع الاخروية **فصل** في ضعف
ما قاله صاحب المطارحات في هذا المقام دفعا لما قيل في تكثير القوى من غير ان يرجع الى
ذات واحدة كما بزغ نور الحق عليك من افق بيانه حسبما نبهناك عليه مرارا اعلم
ان بعض المكثرين لمبادي الافعال الصادرة عن الانسان التي بعضها جسمانية وبعضها
روحانية قال ما حاصله ان النفس وقواها لو كانت شيئا واحدا لوجب ان يكون شأنها
مخالطة المادة تارة وذلك عندما تتصرف في الغذاء وتنمي وتولد وتدرك ادراك الجسمانيات
والتجرد عنها تارة اخرى وذلك عند ادراك المعقولات وهو ممتنع ولانه كان يجب ان تكون
جميع الاشياء المحفوظة في خزانتها مشاهدة لها ابدا كما هو للقوة العقلية بالفعل واجاب عنه
في المطارحات اما ان الخيال جسماني فالقدماء يعترفون به وان كان فيه ضرب من التحقيق
لا يلايم هذا الموضع وان كان فيه للحواس الظاهرة مدخل وهذه الى البيان اقرب واما ان النفس

تحتاج

تحتاج الى مخالطة المادة عندما تتصرف في الغذاء وغيره فلعله لا يسلّم وربما يجوز ان يكون غير المخالط
يتصرف تصرفا ما في الغذاء ونحوه وربما يحكم على بقاء اثر قوة مع انتفاء قوة اخرى وابطال
يعقل التوليد والنمو ربما يعلل في بعض الاشخاص او الاوقات ببطلان استعداد مزاجي يناسب
ذلك الفعل وكما ان الروح الذي في الحجاب يختلف مع قرب الامكنة تختلف مزاجه للاختلاف
القرار وجب استعداد القوى المختلفة على ما ذكر فيجوز ان يكون امزجة الاوقات من العمر تختلف بها
استعداد التأثر عن مبدا واحد باثار كثيرة او اثر واحد مطلقا او اثر واحد من جهة دون جهة
بقول الخصم كما ان بزوال السن اقتضى لبطلان النامية لنفسها مع بقاء واهب النامية من النفس
او العقل على ما جوزت فاجوز ان يكون مبدا النمو شيئا واحدا هو مبدا افاعيل اخرى وبطلان
النمو في وقت لبطلان الاستعداد المتعلق بالقابل ثم كثير من القوى ضعف اليها افعال لا يصح حصولها
الا من واهب الصور فاذا كانت الهيئات كلها ثابتة والقوة معدة فيجوز ان يحصل الاستعداد
من امور هي قوى غير جوهرية فعالة انتهى قوله بالفاظه وفيه ابحاث تحقيقية منها ان
تسليمه لكون الخيال قوة جسمانية على طريقة القدماء غير صحيح لما علمت من انها مجردة عن
البدن الطبيعي عندهم حسبما اقمنا البراهين عليه ومنها ان تجويزه لكون قوة غير جسمانية
متصرفة في الغذاء على وجه الافتقار في بقائه اليه شخصا ليس بحق فان الجوهر المفارق وان
جاز تدبيره للامور الغاذية لكن ليس ذلك على الوجه الذي ينفعل عنها او يستكمل بها بوجه من
الوجوه ومنها ان اسناده لبطلان التوليد والنمو في بعض الاوقات الى بطلان الاستعداد
في ذلك الوقت ناش من الخلط بين احوال النوع ولوازمه واحوال الشخص وعوارضه
وان الاول لا يمكن ان يكون مستندة الى استعداد المادة واحوالها الاتفاقية فان النوع اي

فانّ الذي يحصل بجود حال المادة وعوارضها كون دائما والاكثر بالعيشة بخلاف النفس فعقيبه
المبادي الفاعلية من الامور المطردة في اشخاص النوع كلها او اكثرها ومن هذا القبيل وقوف النامية
والمولدة مطلقا وعروض الموت الطبيعي كما بينا فانها احوال منشاها اسباب فاعلية مقتضية
لاحوال مطردة اما بالذات كالاستكمالات والانتقالات الى الغايات الذاتية واما بالعرض
كالنقصانات اللازمة لبعض القوى لو بطوء الكمالات لعروض بعض اخرى او انصراف القوة
عن محل لاجل توجهها الى محل اخر كالنفس اذا اشتغلت الى النشاة اخرى انصرفت قوتها
عن هذه النشاة البدنية فعروض الموت بالنسبة فوقه مزاج السن اقتضى بطلان النامية وليس
عندنا كلاهما حكما بل العكس اولى فان اختلاف احوال الانسان كالشاب والشيب والموت
الطبيعي تابعة لاختلاف احوال النفس في تقلباتها في الاطوار الذاتية وانتقالاتها من نشات
الطبيعة من بعضها الى بعض ثم في نشات الحيوة من بعضها الى بعض ثم في نشات العقل
فللنفس في كل وقت نحو جوهرية تقتضي فعلا يناسبه والاستعدادات ايضا كما علمت
تابعة لمباديها والقوة تابعة للفعل فالقول بان الصفة المبدائية باق والاثر غير
موجود انما يصح اذا كان الوقوع خارجا على سبيل الندرة والاتفاق في بعض اشخاص النوع
لا في كلها فيمتنع ان يكون النامية موجودة والنمو غير حاصل الا لمانع اتفاقي لغلبة على
الشذوذ والواقع خلافه فان وقوف النمو والتوليد في سن الشيخوخة امر مطرد في جميع الاشخاص
كلها ومنها ان قولك القوى ضعف انها افعال لا يصح صدورها الا من واهب الصور آه
بناء على ما ذهب اليه من انكار الصور الجوهرية وقد علمت وهن قاعدته وبطلان انكاره
للصور والقوى حيث نسب الى ان الغاذي والمنمي والمولد في الاجسام النباتية والحيوانية

لبث لغوبها وقواها وان في الانسان نفسا بل جوهرا مفارقا فانا قد بينا في مواضع ان
مباشر التحريكات والاستحالات هي الطبائع المتعلقة بالاجسام وقواها وكون المفارق
العقلي مبدأ الكل وان كان صحيحا لكن ليس مبدائيته على سبيل المباشرة والمزاولة والفرق
بين المبعد والمقتضي مما لا يخفى على من امعن في الابحاث الحكمية فالقوة النارية في التسخين
والماء في الترطيب وغيرهما في بابه ليست معدات لما يصدر عنها انما بل مقتضيات
وموجبات واسباب فاعلية بلا شبهة سيما فيما نشأ منها في موادها المنفعلة عنها دائما
وكذلك القوى النباتية والحيوانية على ما مر مستقصى في مباحث الصور فالمرجع في توحيد
النفس الى ما ذكرناه **فصل** في ان هذه القوى البدنية كلها ظل لما في النفس
من الهيآت النفسانية واعلم ان القوى القائمة بالبدن واعضائه وهو الانسان
الطبيعي ظلال ومثل للنفس المدبرة وقواها وهي الانسان النفسي الاخروي وذلك الانسان
البرزخي بقواه واعضائه النفسانية ظلال ومثل للانسان العقلي وجهاته واعتباراته العقلية
فهذا البدن الطبيعي واعضائه وجهاته ظلال ظلال ومثل مثل لما في العقل الانساني اما
ان قوى الانسان الطبيعي الذي تتركه قشرا وغلافا الانسان الحيواني المحشور في الاخرة
التي هي دار الحيوة لقوله تعالى وان الدار الاخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون فالدليل
عليه ان الانسان اذا ركد قواه الظاهرة وحواسه البدنية بالنوم او الاغماء او
غيرهما كثيرا ما يجد من نفسه انه يسمع ويرى ويشم ويذوق ويلمس ويبطش
ويمشي فله في ذاته هذه المشاعر والقوى والالات من غير نقصان وحضور شيء
منها لكنها ليست ثابتة في هذا العالم عالم الحس والشهادة والا لشاهدها كل سليم

الحس وليس كذلك فعلم ان موطنها عالم اخر هو عالم الغيب والباطن واما ان تلك القوى
والالات الباطنية ظلال واشباح لما في العقل الانساني فلان العقل البسيط وهو منشأ هذه
القوى في النفس وبتوسطها في البدن ولو لم يكن فيه من الاعتبارات والجهات ما يليق بها
لم يكن منشأ لصدور هذه الامور الكثيرة عن الامر البسيط وذلك لان كل جوهر عال اشرف
مبدأ لجميع الكمالات الموجودة فيما دونه من الجواهر السافلة على وجه اعلى واشرف وقد نقلنا عن معلم
الاول صريح القول بان الانسان العقلي فيه جميع الاعضاء التي في الانسان الحسي على وجه اعلى
به وقال ايضا في مواضع اخر من كتابه ان في الانسان الحسي الانسان النفساني والانسان
العقلي ولست اعني هو هما لكن اعني به انه متصل بهما لانه صنم لهما وذلك انه يفعل بعض افاعيل
الانسان العقلي وبعض افاعيل الانسان النفساني وذلك ان في الانسان الحسي كلمات الانسان
النفساني وكلمات الانسان العقلي فقد جمع الانسان الحسي كلتا الكلمتين الا انهما فيه ضعيفة
قليلة نزرة لانه صنم الصنم فقد بان ان الانسان الاول حساس الا انه نوع اعلى وافضل
من الحس الكائن في الانسان السفلي وانه انما ينال الحس من الانسان الكائن في العالم
الاعلى العقلي كما بيناه انتهى كلامه فما اشد نور عقله وقوة عرفانه وما اشمخ مقامه في الحكمة
الالهية واعلى مرتبته حيث حقق هذه المسئلة على وجه وقف افكار جمع من المتفكرين
دون بلوغ شأوه وجمهور الحكماء الاسلاميين كالشيخ ابي علي ومن في طبقته لفي ذهول
عن ما ذكره فان الشيخ استضعف في الشفاء القول المنسوب الى افلاطن ومعلمه سقراط بان
في الوجود انسانين انسان فاسد وانسان مفارق ابدي فكيف لو سمع ان في
كل انسان ثلثة اناسي متفاوتة في الوجود حسي فاسد وعقلي دائم ونفساني بينهما فقد ظهر ان

هذا الهيكل الحسي بجميع اعضائه ظلم وصنم للانسان النفسي وهو ايضا صنم للانسان العقلي ومثال
له وهو المحشور اما في زمرة السعداء واهل الجنة او في زمرة الاشقياء واهل الجحيم واما الانسان
العقلي فهو في مقعد صدق عند مليك مقتدر والانسان النفسي له الاحساس بذاته لكل الاشياء
والحكم بذاته عليها لا بالة طبيعية يحتاج اليها في ادراكه وفعله فادراكه للخارجيات من
المحسوسات وان كان بصورة زائدة حاضرة عنده او حاصلة فيه الا ان ادراكه لها ولعين
تلك الصور لا بصورة اخرى والا لزم التسلسل في حصول الصور الادراكية فذاته بذاته ادراك
المبصرات بصر ولادراك المسموعات سمع وهكذا في كل نوع من المحسوسات فهو
في ذاته لذاته سمع وبصر وشم وذوق ولمس وقد علمت فيما سبق اتحاد الحس
بالمحسوس فهو حس جميع الحواس والعقل له الحكم بذاته في القضايا الوهمية وغيرها لا بامر
زائد من صور القضايا وهو شهوة لذاته للمشتهيات وغضب لذاته على المنافرات
من غير شهوة زائدة وغضب زائد وكذا قياس الانسان العقلي البسيط في نظير ما ذكرنا
قال المعلم الاول في اثولوجيا ان هذه الحواس عقول ضعيفة وتلك العقول حواس قوية
لقائل ان يقول ان الانسان اذا كان في العالم الاعلى يكون حساسا والحواس فضل
جنسه والحس ليس الا انفعالا من صورة طبيعية جسمانية فكيف يمكن ان يكون في الجوهر
الكريم العالي حس وهو موجود في الجوهر الدني السافل فالجواب عنه كما استفدنا من كلام
المعلم الاول ان نسبة هذا الحس العقلي كنسبة هذا الحيوان اللحمي الى الحيوان العقلي وكذا
نسبة المحسوس ههنا الى الامر المحسوس هناك ولذا قال الحس الذي في هذا العالم الادنى
لا يشبه الحس الذي في العالم الاعلى فان الحس هناك على المحسوسات التي هناك فلذلك صار

الى الحس

بعد هذا الحيوان السفلي متعلقا بعد الحيوان الاعلى متصلا به اقول وكذا سمعه وبصره وشمّه وذوقه ولمسه بذوقه ولمسه كاتصال هذه الانواع الطبيعية المادية بصورها العقلية الموجودة في العالم الاعلى وفي علم الله الازلي كما ورد في حديث النبوي على قائله وآله السلام ان هذه النار غسلت بسبعين ماء ثم انزلت اشارة الى ان هذه النار من مراتب تنزلات النار العقلية وكان رسول الله صلى الله عليه وآله بهذه الحواس الباطنية الاخروية يدرك الامور الغائبة عن هذه الحواس الداثرة حيث قال في الذوق ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني وفي الشم اني لاجد نفس الرحمن من جانب اليمن وفي البصر زويت لي الارض فاريت مشارقها وفي اللمس وضع الله يده بين كتفي فاحسست ببرد انامله بين ثديي وفي السمع اطت السماء وحق لها ان تئط ليس فيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد او راكع وبالجملة الانسان العقلي يفيض بنوره على هذا الانسان الطبيعي بتوسط الانسان النفسي المتوسط بين العقل والطبيعة واعلم ايضا اشراق النفس على الصورة الموجودة فيها كاشراق الشمس على الاجسام وغيرها بوجه فان مقتضى الاول افادة ذات المرئي الاشراق ومقتضى الثاني افادة ظهوره فالنفس عند تخيلها للاشياء تفيد صورها الخيالية الموجودة في عالمها لا في هذا العالم وتدركها بذاتها لا بصورة اخرى واما ادراكها المبصرات الخارجية فهو ايضا كما حققنا سابقا في مباحث الابصار من ان المادة ووضعها بالنسبة الى آلة الابصار مخصص لان يفيض من النفس صورة مساوية للصورة المادية وهي مجردة عنها وعن غواشيها موجودة في صقع النفس كالصور الخيالية والفرق بينهما باشتراط المادة وعوارضها الخارجية في المبصرة وعدم الاشتراط بها في المتخيلة فصل

فصل في المتعلق الاول للنفس ان النفس لا تتصرف في الاعضاء الكثيفة العنصرية الا بتوسط لطائف ونقائض وذلك الوسط هو الجسم اللطيف البخاري المسمى بالروح النافذ في الاعضاء بتوسط الاعصاب الدماغية وهذه الدعوى اي كون النفس غير متصرف اولا الا في الروح الذي قيل انه مخلوق من لطافة الاخلاط وبخاريتها كما ان البدن مخلوق من كثافة الاخلاط ودردها قريبة من الوضوح غير محتاجة الى البرهان اذ درجات الوجود متتالية مترتبة في اللطافة والكثافة فيما يتصرف بها كما انها مترتبة في الشرف والخسة ففي الحيوان الواحد جزء هو الطف اجزائه وهو الروح المحوي بالشرايين وجزء هو اكثف اجزائه كالمقيم في الوركين وما بين الطفها والطفيها واكثفها كثيفة وسائط متناسبة فاللطيف بعضها بالبعض كما في طبقات الاجرام الكلية الفلكية والعنصرية على التدبير المحكم الالهي والنظم البديع العلوي ولا شك ان الطفها ابين فعلا واقل انفعالا واكثفها بالعكس وذلك مثال ان الروح البخاري مؤثر بالجبلة في الدم الطبيعي اذ هو فوق الدم ثم العكس الامر والدم الطبيعي مؤثر في الرطوبة الدماغية اذ هو في افقها ولا عكس وتلك الرطوبة مؤثرة في اللحمان العضلية من غير عكس وهكذا في كل جزء لجزء الى ان ينتهي الى ادنى الاجزاء وهو القابل المتأثر على الاطلاق من غير ان يؤثر في شيء مما عداه وكذلك يجب ان يكون الترتيب والنضد في الروحانيات كما تصورت في الجسمانيات وكما ان في اجسام العالم الكبير كما علمت في العالم الصغير فان في جسمانيته جزءا هو الطف اجزائه وهو الافلاك الاعلى الطفها وفيها جزء هو اكثف اجزائه وهو الارض السفلى ومن الطف لطيفة والكثف كثيفة وسائط متناسقة منضدة بعضها على البعض على التقدير الالهي والنظم الحكمي وقد دلت الادلة على ان الطفها واتا

ابينها فعلا واكثفها ابينها انفعالا ولهذا ما ورد في الادعية التوجه الى جانب السماء عند طلب الحاجات واستجلاب الخيرات واجابة الدعوات وهذا معنى ما ورد في لسان بعض العرفاء ان النور الالهي معنى احدي انما يكون افتتانه بحسب المعادن المجعولة والمراد ان الجود الفائض من الحق المسمى عند بعضهم بالنفس الرحماني امر واحد حقيقة مختلف المراتب بحسب القرب والبعد من الاول تعالى اذا تقرر هذا فاعلم ان جوهر النفس لكونه من سنخ الملكوت وعالم الضياء المحض الصرف لا يتصرف في البدن الكثيف المظلم العنصري بحيث يحصل منهما نوع طبيعي وحداني الا بمتوسط والمتوسط بينها وبين البدن الكثيف هو الجوهر اللطيف المسمى بالروح عند الاطباء والمتوسط بين كل واحد من الطرفين وذلك المتوسط ايضا متوسطات مناسبة لطرفيه كالبرزخ المثالي بين الناطقة والروح الحيواني والدم الصافي اللطيف بينه وبين البدن ثم الدليل على وجود هذا الجوهر المسمى بالروح ان سد الاعصاب يوجب بطلان قوة الحس والحركة عما وراء موضع السد مما يلي جهة الدماغ والسد لا يمنع الا نفوذ الاجسام والتجارب الطبية ايضا شاهدة بوجوده فان كثرته توجب الفرح والنشاط والقوة والشجاعة والشهوة وقلته توجب الصرع والسكتة والغم والحزن والماليخوليا وعند انقطاعه عن القلب يعرض الموت فجأة وكما ان تعلق النفس بالبدن لاجله فلا بد ايضا من تعلقها اولا بجزء من جزئه وحده هو المتعلق به للنفس بتوسط هذا الروح البخاري وسائر الاعضاء يكون متعلقا بها بتوسط ذلك العضو الذي هو رئيس وقد اختلفوا ان ذلك العضو الرئيس المعطي لقوة سائر الاعضاء وروحها هو القلب او الدماغ وعند الاكثرين من الاطباء والطبيعيين انه هو القلب لكونه احر ما في البدن والدماغ ليس كذلك

فهو المناسب لكون الروح الحار البخاري والقلب الحركات الفكرية تسخن الدماغ تسخينا بيّنا فلو لم يكن باردا في اصله لزم احتراقه عند اجتماع السخونتين تسخين الروح وتسخين الحركة الفكرية والقلب اول ما يتخلق في البدن هو القلب وهو اول ما يتحرك من الاعضاء وآخر ما يسكن فهو المتعلق الاول للنفس ثم بواسطته بالدماغ والكبد وبسائر الاعضاء على الترتيب فان قيل لو كان القلب عضوا رئيسا مطلقا وكانت الارواح النفسانية فائضة منه الى الدماغ لكان القلب منبت الاعصاب دون الدماغ لان منبت الآلة يكون من المبدأ لا محالة ولما لم يكن كذلك بطل ما قلتموه قلنا قد قال بعض شراح القانون انه لم يقم دليل قطعي على ان منبت الاعصاب هو الدماغ البتة ومع قطع النظر عن ذلك القول المانع ان يمنع كون منبت الآلة ذا ابتداء ان يكون هو المبدأ لم لا يجوز ان يكون العضو المستفيد منبت الآلة وكانت استفادته القوة من المبدأ بعد ان وصلت الآلة الى العضو المستفيد فتح يتادى فيه الارواح الحاملة للقوى الحساسية والتحريكية والاستقصاء في هذا المبحث يناسب الكتب الطبية الباب الثامن في شرح بعض ملكات النفس الانسانية وافعالها وانفعالاتها ومنازل الانسان ومقاماته وان قواه بعضها ارفع وجودا واقل تعلقا بالتجزي من بعض وفيه فصول فصل في خواص الانسانية فمنها النطق اعلم ان من عظيم حكمة الله في خلق الانسان من العناصر والاركان امداده بالموجودات اللغوية فيه والداعي الى ذلك ان الانسان مفتقر في معيشته الدنياوية الى مشاركة جنسه ومعاونته من بني نوعه فان الواحد من الانسان لو انفرد في وجوده عن افراد نوعه وجنسه ولم يكن في الوجود الا هو والامور الموجودة في الطبيعة لهلك سريعا او ساءت معيشته لحاجته في معيشته الى امور زائدة على ما في الطبيعة مثل الغذاء المعمول والملبوس المصنوع

فان الاغذية الطبيعية غير ملائمة لاغتذائه والملابس الطبيعية ايضا لا تصلح له الا بعد صبر وتصنّع
باعمال ارادية فلذلك يحتاج الى تعلم بعض الصناعات حتى يحسن معيشته والشخص الواحد
لا يمكنه القيام بمجموع تلك الصناعات بل لا بد من مشاركة ومعاونة من جماعة حتى يخبز
هذا لذاك وذاك ينسج لهذا وهذا ينقل لذاك وذاك يخيط بازاء عمل اجرة فلهذه الاسباب
وامثالها احتاج الانسان في المعاملات وغيرها ان يكون له قوة على ان يعلم الآخر الذي
هو شريكه بما في نفسه بعلامة وضعية واصلح الاشياء لذلك هو الصوت لانه يتشعب
الى حروف يتركب منها تراكيب كثيرة من غير مؤنة تلحق البدن والصوت من الامور الضرورية
للانسان للتنفس المضطر اليه في ترويح حرارة القلب ولهذا العادات الصوتية لا تثبت
ولا بد دوم حدوده فيؤمن وقوف من لا يحتاج الى شعوره عليه وليحدث الصوت في صلاحية امر الاعلام
هي الاشارة الا انه ادل منها لانها لا ترشد الا من حيث يقع عليه البصر وذلك ايضا
من جهة مخصوصة ويحتاج المعلم ان يحرك حدقته الى جهة مخصوصة وكانت كثيرة يراعى
بها الاشارة ففايدة الاشارة اقل ومؤنتها اكثر واما الصوت فليس كذلك فلجم
قد تعذر الاطلاع على التعريف لما في النفس بالعبارة فجبلت الطبيعة للنفس ان تؤلف
من الاصوات ما يتوصل به الى تعريف الغير واما الحيوانات الاخرى فان اغذيتها طبيعية
او قريب منها وملابسها مخلوقة معها كالاهاب والشعر والصوف والكهوف فما كان
لها حاجة الى الكلام ومع ذلك فان لها اصواتا مناسبة لما في نفسها من ضرب
رويّة واعلام يقف بها غيرها على ما في نفسها وضمايرها ولكن دلالة تلك الاصوات
دلالة اجمالية تكفي لاغراضها من طلب ملايم او دفع منافر واما الاصوات الانسانية فلها

دلالة

دلالة تفصيلية وتحل الامور التي يحتاج اليه الى ان يعبر عنها الانسان في اغراضه لكادان
لا تتناهى فما كان يمكن ان يطبع بازائها اصوات بلا نهاية فلاجل ذلك ولضرورات
اخرى يحتاج الى وضع الالفاظ والاصطلاح عليها ومن خواصه العجيبة استنباط الصنايع
العملية الغريبة واما الحيوانات الاخرى خصوصا الطير في صنايع بيوتها ومساكنها
سيما النحل في بناء البيوت المسدسة فان المسدس اوسع الاشكال بعد الدايرة واشبهها
بالدايرة من جهة ان ساحته يحصل من ضرب نصف قطره في نصف محيطه كالدايرة وان تركت
الاستدارة لان لا يقع خارج البيوت من الفرج فضلا مهملا وكذا المربع لئلا يبقى زوايا كثيرة
داخل البيوت فوضعت البيوت على هيئة اشكال متراصة شبيهة الشكل بجسد صاحب البيت
فان النحل يشبه مستطيل ولو كانت مستديرة لم تتراص ولو كانت مضلعة غير المسدسة
فاما ان لم تتراص ايضا كالمخمس والمسبع وغيرهما او يقع لها الفرج واشكالا كحادة الزوايا
مثل المثلث والمربع ومع ذلك كله ليس صدور مثل هذه الصنعة العجيبة عن تلك
الحيوانات من تدبير لنفسها الشخصية الجزئية عن استنباط وقياس والا لم يكن على
وتيرة واحدة بل صدورها عن الهام وتسخير من مدبرات امرها ولذلك نوعها
واكثر فايدة تلك الصنايع يرجع الى صلاح نوعها او صلاح غيرها كالانسان الذي كان
الصفوة والغاية في وجودها ووجود صنايعها وما يرجع الى صلاح شخصها فهو قليل بخلاف
الانسان بما هو انسان سيما الفرد الكامل منه فان جميع ما يقصده ويكسبه
انما يرجع فايدته الى ذاته الشخصية والعلة في ذلك ان حكم الهوية الشخصية منه
كالحقيقة النوعية من غيره في ان لها الديمومة الاخروية لشخصها والبقاء العقلي

بذاتها والحيوانات الاخرى لا تبقى الا بالنوع لا بالعدد ومن خواصه ايضا انه يتبع ادراكه
الاشياء النادرة حالة انفعالية تسمى بالتعجب ويتبعه الضحك ويتبع ادراكه الاشياء
المؤذية انفعال يسمى الضجر ويتبعها البكاء ومنها ان المشاركة المصلحية تقتضي المنع
من بعض الافعال والحث على بعضها ثم ان الانسان يعتقد ذلك من حين صغره
ويستمر نشوه عليه حتى يتأكد فيه اعتقاد وجوب الامتناع من احدهما والاقدام على
الآخر ويركز في نفسه ذلك غاية من انه لاجل النظام تسمى الاول قبيحا والثاني
حسنا جميلا واما ساير الحيوانات فانها ان تركت بعض الامور مثل الاسد المعلم
لا يأكل صاحبه ومثل الفرس العتيق النجيب لا ينزو امه فليس ذلك من جهة اعتقاد
في النفس بل لهيئة نفسانية اخرى وهو ان كل حيوان يحب بالطبع ما يلايمه ويلذه
والشخص الذي يطعمه محبوب عنده فيصير ذلك مانعا من اكله لذلك الشخص وكذا النزوة عند
امه من اول صغره والفه بها صار مانعا من الالفة بزجره عن الشهوة الى اتيانها وربما
يقع هذه العوارض عن الهام الهي مثل حب كل حيوان ولده ومنها ان الانسان
اذا حصل له شعور بان غيره اطلع على انه ارتكب فعلا قبيحا فانه يتبع ذلك الشعور
حالة انفعالية في نفسه تسمى بالخجالة ومنها انه متى ظن ان امرا يحدث في المستقبل
يضره فيعرض له الخوف او ينفعه فيعرض الرجاء ولا يكون للحيوانات الاخرى ما كان لها الا
الا بحسب الان في غالب الامر وما يتصل به والذي يفعله من الاستظهار ليس لاجل شعور
بالزمان المستقبل وما يكون فيه بل ذلك ايضا نوع من الالهام عن الملك المدبر
لنوعها كالذي يفعله النمل في نقل البر بالسرعة الى جحرها منذرة بالمطر فانها اما ان يتخيل

ان ذلك

ان ذلك مؤذ بكون او مطر ينزل كما ان الحيوان يهرب عن الضد لما يتخيل ان ذا يضر
به ويؤذيه او ان يقع لها ضرب من الالهام وبالجملة ان الافعال الحكمية والعقلانية انما هي
من الانسان من جهة نفسه الشخصية ومن ساير الحيوانات من جهة عقلها النوعية
مدبرا كليا ومنها ما يتصل بما ذكر من ان الانسان له ان يروّي في امور مستقبله انه هل
ينبغي ان يفعلها او لا ينبغي ثم يفعل وقتا ما حكمت به رويته وتدبيره ان يفعله ولا يفعله
هذا وقتا آخر بحسب ما يقتضي رويته ان لا يفعله ما كان يصح ان يفعله في الوقت الاول وكذا
العكس واما الحيوانات الاخرى فليس لها ذلك وانما لها من الاعدادات ما يكون
على ضرب واحد مطبوع فيها وافقت عاقبتها او خالفت ومنها تذكر الامور التي
غابت عن الذهن فان ساير الحيوانات لا تقوى على ذلك اعني الاسترجاع والتذكر ومنها
وهو اخص الخواص بالانسان تصور المعاني الكلية المجردة عن المادة كل التجريد كما مر بيانه في
باب العقل والمعقول وغيره من المواضع والتوصل الى معرفة المجهولات تصديقا وتصورا من
المعلومات الحاضرة واخص من هذا كله هو اتصال بعض النفوس الانسانية بالعالم الالهي
بحيث يفنى عن ذاته ويبقى ببقائه وح يكون الحق سمعه وبصره ويده ورجله ومنها
التخلق باخلاق الله فهذه جملة من خواص الانسان وصفاته بعضها بدنية ولكنها
موجودة لبدن الانسان بواسطة نفسه كالضحك والبكاء وامثالهما وبعضها نفسية تعرض
من جهة البدن كالخوف والرجاء والخجالة والحزن وغير ذلك وبعضها عقلية صرفة كالحكمة
النظرية والعملية والانسان يختص من بين ساير الموجودات فضلا عن الحيوانات بجامعية
هذه الصفات التي بعضها طبيعية وبعضها نفسانية وبعضها عقلية قال الشيخ الرئيس

للانسان تصرف في امور جزئية وتصرف في امور كلية والامور الكلية انما يكون فيها
اعتقاد فقط ولو كان ايضاً في عمل فان من اعتقد اعتقاداً كلياً الا انه كيف ينبغي ان
يبنى بيت لا يصدر عن هذا الاعتقاد وحده فعل بيت مخصوص صدوراً اولياً فان الافعال تتناول
اموراً جزئية وتصدر عن آراء جزئية وذلك لان الكلي من حيث هو كلي ليس
يختص بهذا دون ذلك فيكون للانسان اذاً قوة تختص بالآراء الكلية وقوة اخرى
تختص بالروية في الامور الجزئية فيما ينبغي ان يفعل ويترك مما ينفع ويضر ومما هو
جميل وقبيح ومما هو خير وشر ويكون ذلك بضرب من القياس والتأمل صحيح او سقيم
غايته انه يوقع رأياً في امر جزئي مستقبل من الامور الممكنة لان الواجبات والممتنعات
لا يروى فيها ليوجد او ليعدم وما مضى ايضاً لا يروى في ايجاده على انه ماض فاذا حكمت
هذه القوة تبع حكمها حركة القوة الاجماعية الى تحريك البدن كما كانت تتبع احكام
قوة اخرى في الحيوان ويكون هذه القوة استمدادها من القوة التي على الكليات فمن هناك
تأخذ المقدمات الكلية الكبروية فيما يروى وينتج في الجزئيات فالقوة الاولى للنفس
الانسانية قوة تنسب الى النظر فيقال عقل نظري وهذه الثانية قوة تنسب الى العمل
فيقال عقل عملي وتلك للصدق والكذب وهذه للخير والشر في الجزئيات وتلك
للواجب والممكن والممتنع وهذه للجميل والقبيح والمباح ومبادي تلك من المقدمات
الاولية ومبادي هذه من المشهورات والمقبولات والتجربيات الواهنة دون
الوثيقة ولكل واحدة من هاتين القوتين رأي وظن فالرأي هو الاعتقاد المجزوم به
والظن هو الاعتقاد المميل اليه مع تجويز الطرف الآخر وليس كل من ظن

فقد ظن

فقد اعتقد كما ليس كل من احس فقد عقل او تخيل او اعتقد او رأى فيكون في الانسان حاكم
حسي وحاكم من باب التخيل وهمي وحاكم نظري وحاكم عملي ويكون المبادي الباعثة لقوته
الاجماعية على تحريك الاعضاء وهم خيالي وعقل عملي وشهوة او غضب ويكون للحيوانات
ثلثة من هذه والعقل العملي يحتاج في افعاله كلها الى البدن والى القوى البدنية واما العقل
النظري فله حاجة الى البدن والى قواه لكن لا دائماً ومن كل وجه بل قد يستغني بذاته وليس
ولا واحد منها هو النفس الانسانية بل النفس هو الشيء الذي له هذه القوى وهو كما تبين
جوهر منفرد له استعداد نحو افعال بعضها لا يتم الا بالآلات وبالاقبال عليها بالكلية وبعضها لا يحتاج
فيه الى الآلات البتة وهذا كله سنشرحه في موضعه انتهى كلامه وقد مر في مواضع الفاظ كثيرة لولا مخافة
الاطناب لاوردتها ولكن فيما ذكرناه من معرفة النفس وشرح اطوارها وكيفية وحدتها
الجامعة لمقاماتها ودرجاتها كفاية للطالب المهتدي والسامع الذكي ولو تأمل احد
في قوله فيكون في الانسان حاكم حسي وحاكم من باب التخيل وحاكم عملي الى قوله بل قد يستغني
بذاته تأملاً شافياً لاستنبط منه ان النفس الانسانية تمام هذه القوى كلها لا كما ذكره
انه ليس ولا واحد منها هو النفس الانسانية بل الشيء الذي له هذه القوى وجه دقيق
يعرفه العارفون بحقيقة الوجود واطوارها فان هذه القوى وان تكثرت وتعددت بحسب
تعدد آلاتها وافعالها وانفعالاتها في عالم الطبيعة والحس لانه عالم التفرقة والتزاحم
والانقسام الا انها مجتمعة في ذات النفس على نعت الوحدة اذ لا شبهة لاحد في ان كل شخص
من الانسان له هوية واحدة ونفس واحدة ومنها يصدر جميع الافعال المنسوبة
اليه ومع ذلك لا شبهة ايضاً لمن له تدرب في الصناعة ان الحاكم الحسي لا بد ان يكون

وبعضها يحتاج فيه الى الآلات حاجة ما

الاعلى

من باب الحس والحواس والحاكم الخيالي لا بد ان يكون مرتبته مرتبة القوة الخيالية والحاكم العقلي لا بد
ان يكون مرتبته مرتبة المجرد وانما المتعلق نسبة واضافة الى الصور الجزئية كما ذكرنا في باب الوهم
والموهومات انه عقل مضاف الى الحس وكذا الحاكم العقلي النظري مرتبته مرتبة العقل المفارق
المحض فثبت من هذا ان النفس تنتقل انتقالاً جوهرياً من طور الى طور حسبما ادعيناه وكذا
يستفاد من قوله فله حاجة الى البدن لكن لا دائماً ومن كل وجه بل قد يستغني بذاته ان النفس
جسمانية الحدوث روحانية البقاء مع انه غير قائل بهذه الاستحالة الجوهرية فان حاجة
النفس الى البدن كما مر ليس كحاجة الصانع الى الدكان في امر عارض له لا في تقوم وجوده
بل حاجتها اليه في ابتداء الامر حاجة جوهرية طبيعية لعدم استقلالها بالوجود دون البدن وقواه
الحسية والطبيعية وقد مر ايضاً ان انفسية النفس هي نحو وجودها لا اضافة عارضة لذاتها بعد تمام
هويتها فاذا كان الحال كذلك ثم اذا صارت عقلاً بالفعل غير محتاجة الى البدن خارجة من حد
كونها عقلاً بالقوة الى حد كونها عقلاً بالفعل وصارت احد سكان عالم العقل كالصور المعقولة
التي هي بعينها عاقلة لذاتها واين صورة البدن العنصري المادي والصورة التي هي بذاتها
معقولة بالفعل لها سواء عقلها غيرها او لم يعقلها فهل ذلك الا بتقلبها في الوجود واستحالتها
في الجوهرية واشتدادها في الكون وترقيها من ادون المنازل الى اشرف المقامات والمعارج
كما يشير اليه حكاية معراج النبي صلى الله عليه وآله وترقيه الى كل مقام حتى بلغ المنتهى ورأى من
آيات ربه الكبرى وكذا ما حكاه الله عن الخليل عليه السلام وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات
والارض وقوله حكاية عنه اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض فانه من مرتبة
البشرية كما قال قل انما انا بشر مثلكم وهذه المرتبة الالهية التي اشار اليه بقوله صلى الله

عليه وآله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل **فصل** في تفاوت
النفوس الانسانية ومجامع اخلاقها واختلافها في الشرف والرداءة اكثر الاختلاف الواقع
في الصفات الانسانية راجع الى قوة النفس وشرفها ومقابلهما اعني الضعف والخسة وبها
تبين السعادة من تضاعيف ما ذكرنا في احوال الوجود وان شدته وضعفه مما يوجب اختلاف
الاشياء وآثارها فنقول ان النفوس الانسانية لها تفاوت عظيم في الكمال والنقص والشرف
والخسة فالنفس القوية منها هي الوافية لصدور الافعال العظيمة منها والشديدة في الآثار الكثيرة
لما من جامعيتها للنشآت الوجودية والنفس الضعيفة في مقابلها مثال ذلك ان
نفوساً ضعيفة يشغلها فعل عن فعل فاذا انصبت الى الفكر اختل احساسها او الى الاحساس اختل
فكرها واذا اشتغلت بالتحريكات الارادية اختل امر ادراكها ونرى نفوساً قوية تجمع بين صنوف
من الادراكات والتحريكات سيما ما يتعلق بالفضائل الباطنية فالقسم الاول هو صاحب
النفس الضعيفة والثاني صاحب النفس القوية ثم هذه القوة وهذا الضعف قد يكون للنفس بما هي
نفس حساسة وقد يكون لها بما هي نفس متخيلة وقد يكون لها بما هي عقل فالاول كالابطال
التخيلات القوية كالكاهن وكصاحب العين والثالث كما لصاحب العلوم الكثيرة واما النفس
الشريفة بحسب الغريزة فهي الشبيهة بالمبادي المفارقة في الحكمة والحرية اما الحكمة فاما ان يكون
غريزية او مكتسبة فالحكمة الغريزية هو كون النفس صادقة الآراء في القضايا والاحكام وهذه
الحكمة الغريزية هي الاستعداد الاول لاكتساب الحكمة المكتسبة والنفوس الانسانية متفاوتة
فيها حتى ان البالغ منها الى الدرجة العالية هي النفس القدسية النبوية المشار اليه بقوله تعالى
يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار اشارة الى عدم احتياجه في اكتساب العلم الى معلم بشري

ويقابلها النفس البليدة التي لا ينتفع بتعليم معلّم واما الحرية فمرجعها ان النفس اما ان لا يكون
مطيعة لعزيزتها الى الامور البدنية ومستلذات القوى الحيوانية واما ان يكون مطيعة لها وفي الثاني
لا يكون كذلك هي الحرة وانما سميت بها لان الحرية في اللغة يطلق على مقابل العبودية ومعلوم ان
الشهوات مستعبدة قاهرة على استخدام النفوس الناقصة فهي عبدة الشهوة غير حرة عن علاقة الامور البدنية
سواء تركها ام لم يتركها بل السالك الثاني التارك لها اسوء حالا وادنى درجة من السالك الواجد في الحال ان
كان اخس حالا منه في المال لان عدم وجدانه في الحال واشتغاله بغيرها ربما يزيل عنه ذلك التعلق
في ثاني الحال فظهر من هذا ان الحرية الحقيقية ما يكون غريزة للنفس لا التي يكون بالتعويد والتعليم وان كان
الثاني ايضا فضيلة وهو معنى قول الفيلسوف ارسطاطاليس الحرية ملكة نفسانية حارسة للنفس حراسة
جوهرية لا صناعية وبالجملة فكل من كانت علاقته البدنية اضعف وعلاقته العقلية اقوى كان اكثر حرية
ومن كان بالعكس كان اكثر عبودية للشهوات والى هذا اشار افلاطون بقوله النفس المرذولة في
افق الطبيعة وظلها والنفس الفاضلة في افق العقل واذا علمت معنى الحكمة والحرية وتحليلهما قوة الادراك
بالمعلومات والتجرد عن الماديات فاعلم ان جميع الفضائل النفسانية يرجع الى هاتين الفضيلتين
وكذا الاخلاق الذميمة مع كثرتها يرجع كلها الى اضداد هاتين ولا يكفي في تزكية النفس عن بعضها حتى
تزكيها عن جميعها ولو ترك البعض غالبا عليك فيمكن ان يدعوك الى البقية ولا ينجو من غائلها
الا من اتى الله بقلب سليم وقال تعالى قد افلح من زكّاها وقد خاب من دسّاها وقال النبي صلى الله
عليه واله بعثت لاتمم مكارم الاخلاق وكما ان الانسان صورة ظاهرة حسنها بحسن جميع
اعضائها وقبحها بقبح البعض فضلا عن الجميع فكذلك الصورة الباطنة لها اركان لا بد من حسن جميعها
حتى يحسن الخلق وتحصل الحكمة والحرية وهي اربعة قوة العلم وقوة الغضب وقوة الشهوة

وقوة العدل

وقوة العدل بين هذه الامور فاذا استوت هذه الاركان الاربعة التي هي مجامع الاخلاق التي
تتشعب منها اخلاق غير محصورة واعتدلت وتناسقت حصل حسن الخلق اما قوة العلم فاعتدالها
وحسنها ان تصير بحيث يدرك بها الفرق بين الصدق والكذب في الاقوال وبين
الحق والباطل في الاعتقادات وبين الجميل والقبيح في الاعمال فاذا انصلحت هذه القوة واعتدلت
من غير غلو وتقصير حصلت منها ثمرة هي بالحقيقة اصل الخيرات ورأس الفضائل وبه قال الله
تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وقال ايضا ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله
ذو الفضل العظيم بعد قوله ويعلمهم الكتاب والحكمة فهذه الحكمة ثمرة الحكمة بالمعنى الاول وهي كما كانت
اكثر واشد فهي افضل بخلاف المعنى الاول واما قوة الغضب فاعتدالها ان يصير انقباضها
وانبساطها على موجب اشارة الحكمة والشريعة وكذلك قوة الشهوة واما قوة العدالة فهي في ضبط
قوة الغضب والشهوة تحت اشارة الدين والعقل فالعقل النظري بمنزلة المشير الناصح
وقوة العدل وهي القدرة التامة منزلتها منزلة المنفذ الممضي لاحكامه واشاراته وقوة
الغضب والشهوة هما اللذان ينفذ فيهما الحكم والاشارة وهما كالكلب والفرس للصياد
حيث ينبغي ان يكونا في الحركة والسكون والقبض والبسط والاقدام والترك مطيعين
له منقادين لحكمه اما قوة الغضب فيعبر عن اعتدالها بالشجاعة والله تعالى يحب الشجاع فان
مال الى طرف الافراط تسمى تهورا وان مال الى النقصان تسمى جبنا وتتشعب من اعتدالها التي هي الشجاعة
وهو الجهة خلق الكرم والنجدة والشهامة والحلم والثبات وكظم الغيظ والوقار
وغير ذلك واما افراطها فيحصل منه خلق التهور والصلف والبذخ والاستشاطة
والكبر والعجب واما تفريطها فيحصل منه الجبن والمهانة والذلة والخساسة وضعف

الحمية على الاهل وعدم الغيرة وصغر النفس واما الشهوة فيعبر عن اعتدالها بالعفة وعن افراطها
بالشره وعن تفريطها بالخمود فيصدر من العفة السخاء والحياء والصبر والمسامحة والقناعة
والورع وقلة الطمع والمساعدة ويصدر عن افراطها الحرص والوقاحة والتبذير والرياء والهتك
والمجانة والملق والحسد والشماتة والتذلل للاغنياء واستحقار الفقراء وغير ذلك واما قوة
العقل والحكمة فيصدر من اعتدالها حسن التدبير وجودة الذهن وثقابة الرأي واصابة
الظن والتفطن لدقائق الاعمال وخفايا آفات النفوس واما افراطها فيحصل منه الجربزة
والمكر والخداع والدهاء ويحصل من ضعفها البلاهة والحمق والغباوة والانخداع فهذه هي رؤوس
الاخلاق الحسنة والاخلاق السيئة المعبر عنها في حديث عذاب القبر للمنافق بروس التنين
ومعنى حسن الخلق في جميع انواعها الاربعة وفروعها هو التوسط بين الافراط والتفريط والغلو
والتقصير فخير الامور اوساطها وكلا طرفي قصد الامور ذميم قال تعالى ولا تجعل يدك مغلولة
الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وقال والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين
ذلك قواما وقال اشداء على الكفار رحماء بينهم ومهما انحرف بعض هذه الامور عن الاعتدال
الى احد الجانبين فبعد لم يتم مكارم الاخلاق ومما يجب ان يعلم في هذا المقام ان قوة النفس
غير شرفها كما اشير اليه وكل منهما قد يزيد في الاخر وقد يحقق لوازمهما اما ان كلا من
شرف النفس وقوتها قد يزيد في الاخر فلان الشجاعة مثلا قد يصدر لكبر النفس وحقارة
الخصم واستشعار الظفر به وقد يصدر لشرف النفس والترفع عن المهانة والذلة كما قال
الفيلسوف النفوس الشريفة تابى مقارنة الذلة وترى حيوتها في ذلك موتها وموتها فيها
حيوتها فان كانت من قوة النفس فلا بد فيها من الحكمة لان الشجاعة من هذا الوجه عبارة

عن مطاوعة

عن مطاوعة النفس غريزتها المخيلة الحكمية في الاقدام والاحجام والجبن وهو ان لا يطاوع في الاحجام
ولا يطاوع في الاقدام وذلك اما للجهل او للضعف والتهور هو ان لا يطاوع في الاقدام
ولا يطاوع في الاحجام وهو لازم لقوة النفس مع جهلها واما ان القوة والشرف
قد يتفقان في اللوازم فذلك مثل حب الرياسة في النفس الشريفة وفي النفس القوية
الجاهلة فان الجاهل القوي يطلبه لظن نفسه كونه اهلا لما ليس اهلا له والقوة انفع تقدم
على طلبها وغنى النفس قد يكون لقوتها وعلمها بالقدرة على رفع الحاجات في اوقاتها
وقد يكون لشرفها وقلة التفاتها الى الموجود واهتمامها بالمفقود وفقر النفس كذلك قد يكون
لضعفها وخوفها الفقد عند الحاجة وقد يكون لخستها واحتكارها والعدالة لازمة لشرف
النفس وضدها مع القوة والجور لخستها في الخسية المشتاقة الى جمع المال والصدق
قد يلزم شرف النفس والكذب خستها والكرم للقوة مع الشرف والسفه للضعف
مع الخسة وكبر الهمة لقوة النفس الشريفة ايضا والفشل وصغر الهمة لضعف النفس الخسيسة
فصل في منازل الانسان ودرجاته يجب ان يعلم ان كل انسان له
بشرية باطنة كانه مجموع من صفات قوى بعضها بهيمية وبعضها سبعية وبعضها شيطانية
وبعضها ملكية حتى يصدر من البهيمية الشهوة والشره والحرص والفجور ومن السبعية الحسد
والعداوة والبغضاء ومن الشيطانية المكر والخديعة والحيلة والتكبر والغرور وحب الجاه
والافتخار والاستيلاء ومن الملكية العلم والتنزه والطهارة واصول جميع الاخلاق هذه
الاربعة وقد عجنت في باطنه عجنا محكما لا يكاد يتخلص منها وانما يتخلص من ظلمات الثلثة
الاول بنور الهداية المستفاد من الشرع والعقل واول ما يحدث في النفس الادمية

فى حالة الصبى

فيغلب عليه الشهوة والشره في الصبي ثم يخلق فيه السبعية فيغلب عليه المعاداة والمنافسة ثم
يخلق فيه الشيطانية فيغلب عليه المكر والخديعة اولا اذ يدعوه البهيمية والسبعية الى ان يستعمل كياسته
في طلب الدنيا وقضاء الشهوة والغضب ثم يظهر فيه صفات الكبر والعجب والافتخار وطلب العلو
ثم بعد ذلك يخلق فيه العقل الذي به يظهر نور الايمان وهو من حزب الله تعالى وجنود الملائكة
وتلك الصفات من جنود الشيطان وجند العقل يكمل عند الاربعين ويبدو اصله عند البلوغ
واما سائر جنود الشيطان يكون قد سبق الى القلب قبل البلوغ واستولى عليه والفته النفس
واسترسل في الشهوات متابعا لها الى ان يرد نور العقل فيقوم القتال والتطارد في معركة
القلب فان ضعف العقل استولى عليه الشيطان وسخره وصار في العاقبة جنود الشيطان
مستقرة كما سبقت الى النزول في البداية فيحشر الانسان مع ابليس وجنوده اجمعين وان
قوي العقل بنور العلم والايمان صارت القوى مسخرة وانخرطت في سلك الملائكة محشورة
اليها وما تدري نفس باي ارض تموت **فصل** في كيفية ارتقاء المدركات من ادنى
المنازل الى اعلاها والكلام في مراتب التجريد اعلم ان لكل معنى معقول ماهية كلية لا تابى الاشتراك
والعموم كالانسان مثلا فان الماهية الانسانية من حيث الانسانية طبيعة مطلقة لا يمتنع تصورها
عن وقوع اشتراكها بين كثيرين وهي من حيث هي لا يقتضي التوحيد والتكثير ولا المعقولية
ولا المحسوسية ولا الكلية ولا الشخصية والا لم يكن محمولة على ما يقابل مقتضاها كما عرفت في مباحث
الماهية ثم ان هذه الطبيعة اذا حصلت في مادة خارجية لقارنها بعض من الكيف والكم والاين
والوضع ومتى وجميع هذه الامور زائدة على ماهيتها كما عرفت الا انها داخلة في التشخصات
واعلام الوجودات وليس كما زعمه الجمهور ان الماهية موجودة في الخارج والاحوال الشخصية وجود اخر

وذلك

وذلك لعدم معرفتهم باحوال الوجود واتحاده بل وجود الانسان بما هو انسان في الخارج هو
بعينه تشخصه الخارجي المستلزم لقدر من الكيف والكم وغيرهما الا ان هذه الامور زائدة على وجوده
المادي لكن لما راوا ان هذه الامور متبدلة والانسانية باقية زعموا ان وجودها غير وجود
الماهية ولم يتفطنوا انه كما يجوز للماهية الواحدة اعداد من الوجود وانحاء من الكون بحيث لا ينافي
ذلك وحدتها النوعية ولا وحدتها العقلية التجردية كذلك لا ينافي وحدتها العددية تجدد التبدل في
الوجود الشخصي من طور الى طور مع انحفاظ الهوية الشخصية على نعت الاتصال التدريجي كما مر بيانه ثم
ان هؤلاء القوم لما راوا في كتب اسلافهم من الحكماء الاقدمين ان انواع الادراكات كالحس
والتخيل والوهم والعقل انما يحصل بضرب من التجريد زعموا ان التجريد المذكور عبارة عن حذف
بعض الصفات والاجزاء وابقاء البعض بل كل ادراك انما يحصل بضرب من الوجود
ويتبدل الوجود الى وجود اخر مع اتحاد الماهية والمعنى الثابت فالوجود المادي يلزمه
وضع خاص ومادة معينة ذات كم وكيف خاص واين معين والوجود الحسي وجود صوري غير
ذي وضع ولا قابل لهذه الاشارات الحسية الا انه مشروط بوجود المادة الخارجية وصورتها
الملائمة لهذه الصور المحسوسة ضربا من الملائمة حتى انه لو عدمت تلك المادة الخارجية لم يكن
الصورة الحسية معاينة على قوة الحس واما الوجود الخيالي فهو وجود صوري غير مشروط
بحضور المادة ولا الادراك الحسي الا غير المحدود فهو مع ذلك صورة شخصية غير محتملة
للصدق والحمل على الكثرة واما الوجود العقلي فهو صورة عقلية غير ممتنعة عن الاشتراك بين
الكثرة والصدق عليها اذا اخذت مطلقة لا بشرط التعين كالانسان العقلي المشترك بين
كثيرين وكذا اجزاؤه العقلية كالسمع العقلي والبصر العقلي واليد العقلية والرجل العقلية وجميع

الاعضاء العقلية على وجه لا ينافي كثرتها في بساطة تلك الصورة العقلية بحسب الوجود فان الواحد العقلي
قد يكون ذا معان كثيرة متخالفة المفهوم متحدة الوجود ثم انك قد علمت مما ذكرناه مرارا ان الاشياء
ذوات الطبائع متوجهة الى كمالاتها وغاياتها فاعلم ان الانسان من جملة الاكوان الطبيعية
مختص بان وجوده الشخصي من نوعه قد يكون مترقيا من ادنى المراتب الى اعلاها مع انحفاظ
هويته الشخصية المستمرة على نعت الاتصال وليس سائر الطبائع النوعية على هذا المنهاج لان المادة
الحاملة لصورتها تنفصل عنها الى صورة اخرى من نوع اخر منقطعة عن الاولى فلا يحفظ في سائر
النوعيات الطبيعية هوياتها الشخصية بل ولا النوعية ايضا بخلاف الشخص الانساني اذ ربما يكون له
اكوان متعددة بعضها طبيعي وبعضها نفساني وبعضها عقلي ولكل من هذه الاكوان الثلثة ايضا مراتب
غير متناهية بحسب الوهم والفرض لا بحسب الانفصال الخارجي ينتقل من بعضها الى البعض اي من الادون
الى الارفع ومن الاخس الى الاشرف فما لم يستوف جميع المراتب التي يكون للنشأة الاولى
من هذه النشئات الثلث اعني الطبيعية والنفسية والعقلية لم يتخط الى النشأة الثانية وهكذا من الثانية
الى الثالثة فالانسان من مبدأ الطفولية الى اوان اشده الصوري انسان بشري طبيعي وهو
الانسان الاول فيتدرج في هذا الوجود ويتصفى ويتلطف حتى يحصل له كون اخروي نفساني
وهو بحسبه انسان نفساني وهو الانسان الثاني وله اعضاء نفسانية لا تحتاج في وجودها النفساني
الى مواضع متفرقة كما اذا كانت في المادة البدنية حين وجودها الطبيعي فان الحواس في هذا الوجود
متفرقة يحتاج الى مواضع مختلفة ليس موضع البصر موضع السمع ولا موضع الذوق موضع الشم
وبعضها اكثر تجزيا من البعض واشد تعلقا بالمادة كالقوة اللامسة وهي اول درجات الحيوانية
ولهذا لا يخلو منها حيوان وان كان في غاية الخسة والدناءة فربما [illegible] البنانية

كالاصداف

كالاصداف والخراطين وهذا بخلاف وجودها النفساني فانه اشد جمعية من هذا الوجود فيصير
الحواس كلها هناك حسا واحدا مشتركا وهكذا فقس القوى المحركة ففي هذا العالم بعضها
في الكبد وبعضها في الدماغ وبعضها في القلب وبعضها في الانثيين وبعضها في غير ذلك من الاعضاء
وفي العالم النفساني مجتمعة ثم اذا انتقل من الوجود النفساني الى الوجود العقلي وصار عقلا بالفعل
وذلك في قليل من افراد الناس فهو بحسب ذلك الوجود انسان عقلي وله اعضاء عقلية كما
اومانا اليه وهو الانسان الثالث هذا اذا اخذ الترتيب من هذا العالم واما اذا اخذ
من عالم العقل فالانسان الاول العقلي وبعده النفساني والثالث هو الطبيعي كما فعله امام
المشائين ومعلمهم والاشراقية في الاصطلاحات حيث قال في كتاب اثولوجيا الانسان
العقلي يفيض نوره على الانسان الثاني الذي في العالم النفساني والانسان الثاني يشرق بنوره
على الانسان الثالث وهو الذي في العالم الجسماني الاسفل فان كان هذا على ما وصفناه قلنا
ان في الانسان الجسماني الانسان النفساني والانسان العقلي ولست اعني انه هو هما لكنه
اعني انه متصل بهما وانه صنم لهما وذلك انه يفعل بعض افاعيل الانسان العقلي وبعض افاعيل
الانسان النفساني وذلك ان في الانسان الجسماني كلمة الانسان النفساني وكلمة الانسان
العقلي فقد جمع الانسان الجسماني كلتا الكلمتين اعني النفساني والعقلي الا انها فيه قليلة نزرة
لانه صنم الصنم انتهى كلامه ولا منافاة بين ما ذكرنا من ان بعض افراد الناس انسان طبيعي ثم يصير
انسانا نفسانيا ثم يصير على سبيل الندرة والشذوذ انسانا عقليا وبين ما ذكره من ان
في الانسان الجسماني كلتا الكلمتين فان نظرنا في ما خرج من القوة الى الفعل وصار مقاما ذلك
المقام يعني مرتبة هويته الوجودية لا الذي هو بعد بالقوة ومن جهة مجرد الارتباط والاتصال وقول

الآثار وحكاية الخيال ومما يجب ان يعلم ان الانسان ههنا مجموع النفس والبدن وهما مع اختلافهما
في المنزلة موجودان بوجود واحد فكأنهما شيء واحد ذو طرفين احدهما متبدل داثر فان وهو كالفرع والآخر
ثابت باق وهو كالاصل وكلما كملت النفس في وجودها صار البدن اصفى والطف وصار اشد
اتصالا بالنفس وصار الاتحاد بينهما اقوى واشد حتى اذا وقع الوجود العقلي صار شيئا واحدا
بلا مغايرة وليس الامر كما ظنه الجمهور ان النفس عند تبدل وجودها الدنيوي الى وجودها الاخروي
ينسلخ عن بدنه ويصير كعريان يطرح ثوبه وذلك لظنهم ان البدن الطبيعي الذي تدبره وتتصرف
فيه تدبيرا ذاتيا وتصرفا اوليا هذه الجثة الجمادية التي تطرح بعد الموت وليس كذلك بل هذه
الجثة الميتة خارجة عن موضوع التصرف والتدبير وانما هي كثفل ودردي يقع مدفوعا عن فعل الطبيعة
كالاوساخ وما يجري مجراها كالاشعار والاوبار والقرون والاظلاف مما تحصله الطبيعة خارجا عن ذاتها
لاغراض خارجية كالدار يبنيها الانسان لا لاصل الوجود بل لدفع الحر والبرد وسائر ما لا يمكن
التعيش به وبها في هذا العالم مع انها لا يسري الحيوة الانسانية فالبدن الحقيقي هو الذي
يكون سريان نور الحس والحيوة فيه بالذات لا بالعرض ونسبته الى النفس نسبة الضوء الى
الشمس ولو كانت هذه الجثة الساقطة مما سرت فيه قوة الحيوة بالذات لا كالظرف والوعاء
لما بقيت مطروحة منهدمة كالدار التي خربت لارتحال صاحبها منها وبالجملة حال النفس في مراتب
تجوهرها كحال المدرك الخارجي اذا صار محسوسا ثم متخيلا ثم معقولا فكما ان قول من قال كل ادراك انما يحصل بضرب
من التجريد وان تفاوت مراتب الادراكات بحسب مراتب التجريدات معناه هو الذي ذكرناه
من ان التجريد للمدرك ليس عبارة عن اسقاط بعض صفاته والقاء البعض بل عبارة عن تبديل
الوجود الادنى الاخس الى الوجود الاعلى الاشرف فكذلك تجرد الانسان وانتقاله من الدنيا

الى الآخرة

الى الآخرة ليس الا تبدل النشأة الاولى الى نشأة ثانية وكذا النفس اذا استكملت وصارت
عقلا بالفعل ليس بان يسلب عنها بعض قواها كالحساسة ويبقى البعض كالعاقلة بل كلما
ويرتفع ذاتها كذلك يتكمل ويرتفع ساير القوى معها الا انه كلما ارتفع الوجود للشيء صارت
الكثرة والتفرقة فيه اقل واضعف والوحدة والجمعية فيه اشد واقوى ويؤيد ما ذكرنا قول هذا
الفيلسوف بعد الكلام الذي حكيناه منذ ان الانسان الاول حساس الا انه بنوع اعلى و
افضل من الحس الكائن في الانسان السفلي وان الانسان السفلي انما ينال الحس من الانسان
الكائن في العالم الاعلى العقلي كما بينا واوضحنا فانا بينا كيف يكون الحس في الانسان
وكيف لا تستفيد الاشياء العالية من الاشياء السفلية بل هي المستفيدة من الاشياء العالية لانها
متعلقة بها فلذلك صارت هذه الاشياء متشبثة بتلك الاشياء في جميع حالاتها وان قوى
هذا الانسان انما هي مستفادة من قوى الانسان الاول وانها متعلقة بتلك القوى غير ان القوى
هذا الانسان محسوسات غير محسوسات قوى الانسان العالم الاعلى لان تلك المحسوسات
اجسام ولذلك الانسان يحس ويبصر مثل هذا الانسان لان تلك المحسوسات وذلك البصر
خلاف هذه لانه يبصر الاشياء بنوع افضل وارفع من هذا النوع وهذا البصر ولذلك صار ذلك
البصر اقوى واكثر نيلا للاشياء من هذا البصر لان ذلك البصر يبصر الكليات وهذا البصر يبصر
الجزئيات لضعفه وانما صار ذلك البصر اقوى من هذا البصر لانه يقع على اشياء اكرم واشرف
وابين واوضح من الابدان فلذلك صار ذلك الحس وذلك البصر اقوى واكثر موثقة وصار
هذا البصر ضعيفا لانه انما ينال اشياء خسيسة دنية وهي اصنام لتلك الاشياء العالية وتضعف
تلك الحواس فاقول انها عقول ضعيفة وتضعف تلك العقول فنقول حواس قوية على

انها

علما ومعناه من انه كيف يكون الحس في الانسان العالي انتهى وقال في موضع آخر من ذلك
الكتاب فلما كانت النفس على هذه الصفة اي ان فيها كلمات الفواعل فلا محالة ان في النفس
الانسانية كلمات فواعل تفعل الحيوة والخلق واذا صارت النفس الهيولانية اي الساكنة
في الجسم على هذه الصفة قبل ان يسكن فيه هو انسان هناك لا محالة فاذا صارت في البدن
صنمت انسانا آخر ونقشته على نحو ما يمكن ان يقبل ذلك الجسم من صنم الانسان الحق وكما ان او صنعت مثالا
المصور المصوّر صورة الانسان الجسماني في مادتها وفي بعض ما يمكن ان تصور فيه ويحرص على ان
ينقش تلك الصورة ويشبهها بصورة هذا الانسان على نحو ما يمكن ان يقبل العنصر الذي
يصور فيه فيكون تلك الصورة انما هي صنم لهذا الانسان الا انها دونه وانقص منه بكثير
وذلك انه ليس فيه كلم الانسان فواعل ولا حيوته ولا حركته ولا حالاته ولا قواه فكذلك
هذا الانسان الحسي انما هو صنم لذلك الانسان الاول الحق الا ان المصور هي النفس فقد رمت
ان تشبه هذا الانسان بالانسان الحق وذلك انها جعلت فيه صفات الانسان الاول الا
انها جعلتها فيه ضعيفة قليلة نزرة وذلك ان قوى هذا الانسان وحيوته وحالاته ضعيفة وهي
في الانسان الاول قوية جدا وللانسان الاول حواس قوية ظاهرة اقوى وابين واظهر
من حواس هذا الانسان لان هذه انما هي اصنام لتلك كما قلنا مرارا فمن اراد ان يرى
الانسان الحق الاول فينبغي ان يكون خيرا فاضلا وان يكون له حواس قوية لا تنغش عند
اشراق الانوار الساطعة عليها لان الانسان الاول نور ساطع فيه جميع الحالات التي
الا انها فيه بنوع افضل واشرف واقوى وهذا الانسان هو الانسان الذي حده افلاطن
الالهي لانه زاد في حده فقال انه الذي يستعمل البدن ويعمل اعماله باداة بدنية فهذه النفس

نحن

تستعمل البدن اولا فاما النفس الشريفة الالهية فانها تستعمل البدن استعمالا ثانيا بتوسط النفس الحيوانية
وذلك انها اذا صارت النفس الحيوانية المكونة اتبعتها النفس الناطقة الجزئية واعطتها
حيوة اشرف واكرم ولست اقول انها انحدرت من العلو لكني اقول انها زادتها حيوة اشرف
واعلى من حيوتها لان النفس الجزئية الناطقة لا تبرح من العالم العقلي لكنها تتصل بهذه الحيوة وتكون
هذه متعلقة بتلك فيكون كلمة تلك متصلة بكلمة هذه النفس ولذلك صارت كلمة هذا الانسان
وان كانت ضعيفة خفية اقوى واظهر لاشراق الكلمة النفس العالية عليها واتصالها بها فان
قال قائل ان كانت النفس وهي في العالم الاعلى حساسة فكيف يمكن ان يكون في الجوهر
الكريمة العالية حس وهو موجود في الجوهر الادنى قلنا ان الحس الذي في العالم الاعلى اي في الجوهر
الاكرم العقلي لا يشبه هذا الحس الذي في هذا العالم الدني وذلك انه يحس هناك هذا الحس
الدني لانه يحس هناك على نحو مذهب المحسوسات التي هناك ولذلك صار حس هذا الانسان
السفلي متعلقا بحس الانسان الاعلى ومتصلا به فانه انما ينال هذا الانسان الحس من هناك
لاتصاله به كاتصال هذه النار بتلك النار العالية والحس الكائن في النفس التي هناك
متصل بالحس الكائن في النفس التي ههنا ولو كانت في العالم الاعلى اجسام كريمة
هناك مثل هذه الاجسام لكانت النفس تحس بها وتنالها ولكان الانسان الذي يحس بها وينالها
ايضا فلذلك صار الانسان الثاني الذي هو صنم للانسان الاول في عالم الاجسام يحس بالاجسام
ويعرفها ان في الانسان الجسماني الذي هو صنم للانسان الاول كلمة الانسان الاول وفي الانسان
الاول كلمات الانسان العقلي انتهى كلامه واراد بالانسان الاول ههنا الانسان النفساني فانه
اول بالاضافة الى هذا الانسان الجسماني **فصل** في ان قوى النفس المتعلقة بالبدن

بعضها اقل قبولا للتجزي وبعضها اكثر تجزيا وانها كيف يكون مع تبدلها وتبدل افاعيلها
شخصية منسوبة الى النفس بحفظ وكذا البدن كيف يبقى بدنا شخصيا مع تبدله في كل حين وقد علمت
ان وجودات الاشياء متفاوتة في الكمال والنقص وان قاعدة الامكان دلت على ان
كل مرتبة من مراتب الوجود التي يكون متوسطا بين اعلى الموجودات وادناها هي واجبة
التحقق في العالم وقد اوضحنا ذلك فيما سبق حيث فصلنا انواع الجمادات والنباتات
والحيوانات وان انواعها متفاوتة الوجود وجهة كل نوع من الثلثة متصل باول
الافق الذي بعده فاعلم ان ههنا ان كل حقيقة جمعية تالفية كالحقيقة الانسانية المشتملة
على جزء اعلى كالنفس وجزء ادنى كمادة البدن فلابد ان يكون الارتباط بينهما بمتوسط
مناسب للطرفين وكذا بين كل من الطرفين والواسطة فاذن في الانسان قوى مختلفة بعضها
ادراكية وبعضها تحريكية والادراكية بعضها عقلية وبعضها وهمية وبعضها خيالية وبعضها حسية
والتفاوت بين هذه الاقسام بالشدة والضعف ظاهر مكشوف وان اشد منها تجردا هي
العقلية ثم الوهمية ثم الخيالية ثم الحسية والحسيات خمسة مشهورة وفيها ايضا تفاوت
بالكمال والنقص واشد تعلقا بالمادة هي اللمسية ثم الذوقية ثم الشمية ثم السمعية ثم البصرية
ولكل من هذه الاقسام الثمانية لابد من تفاوت بين افرادها وكذلك القوى التحريكية كالغضبية
والشهوية والنباتية بعضها اشد تعلقا بالمادة من البعض وكلما كانت اشد تعلقا بالمادة كانت
اكثر تجزيا وكلما كانت اقل تعلقا بها كانت اقل انقساما والنفس وان كانت بحسب ذاتها
المجردة غير قابلة للتجزي والانقسام لكنها من جهة اتصالها بالبدن قابلة للتجزي والانقسام قال
الفيلسوف الاكرم ان النفس تتجزى بالعرض وذلك انها اذا كانت في الجسم قبلت التجزي

بتجزي الجسم

بتجزي الجسم كقولك ان الجزء المتفكر غير الجزء البهيمي وجزؤها الشهوي غير جزئها الغضبي فاقول
انما تقبل التجزية بالعرض اعني انها تتجزى بتجزي الجسم الذي هي فيه فاما هي في ذاتها فانها لا
تقبل التجزية البتة فاذا قلنا ان النفس متجزية فانما نعني بذلك فانها في كل جزء من اجزاء
الجسم لانها تتجزى بتجزي الجسم والدليل على ذلك اعضاء البدن وذلك ان كل
عضو من اعضاء البدن حساس وانما يكون حساسا اذا كانت قوة النفس فيه
فاذا كانت قوة النفس الحساسة في جميع اعضاء ذوات الحس قيل لتلك القوة انها تتجزى
بتجزي الاعضاء التي هي فيها وقوة النفس وان كانت منبثة في جميع الاعضاء لكنها في
كل عضو تامة كاملة وليست متجزية كتجزي الاعضاء وانما تتجزى بتجزي الاعضاء كما وصفنا امرا
انتهى قوله واعلم ان هذه القوى المتعددة هي مجتمعة في النفس متفرقة في البدن وسبب افتراقها
في البدن انه لابد لكل منها ما يناسبه من الاعضاء فان العضو الذي هو آلة للبصر مثلا لا يمكن
ان يكون مثل العضو الذي هو آلة للسمع وكذا العضو الذي يصلح لان يكون فيه موضع الغضب
غير الذي يصلح ان يكون محل الشهوة وهكذا القياس في غيرها من الاعضاء واما اللمس فلكونها
قوة سافلة قريبة من جنس اوائل الكيفيات العنصرية فاكثر الاعضاء صالحة لقبولها ولهذا
تنبث فيها قال الفيلسوف ان لكل قوة من قوى النفس موضعا معلوما من مواضع البدن
تكون فيه لا انها تحتاج الى المواضع لثباتها ودوامها لكنها تحتاج اليها لظهور فعلها من ذلك
المكان المنتهي لقبول فعلها لانها انما تهيئ العضو بالهيئة التي تريد ان تظهر فعلها منه فاذا هيأت
النفس العضو على الهيئة الملائمة لقبول قوتها اظهرت قوتها من ذلك العضو وانما تختلف
قوى النفس على نحو اختلاف هيئة الاعضاء وليس للنفس قوى مختلفة ولا هي مركبة منها بل هي

بسيطة ذات قوة تعطي الابدان القوى عطاء دائما وذلك انها فيها نوع بسيط لا نوع
تركيب فلما صارت النفس تعطي الابدان القوى وسبب تلك القوى الآن لانها علة لها
وصفات المعلول احرى بان تنسب الى العلة منها الى المعلول لاسيما اذا كان سر العلية تليق
بالعلة اكثر مما يليق بالمعلول ونرجع الى ما كنا فيه فنقول انه ان لم يكن كل قوة من قوى
النفس في مكان معلوم من اماكن البدن وكانت كلها في غير مكان لم يكن بينها
تمييز ان يكون داخل البدن او خارجا منه فرق البتة فيكون البدن المتحرك الحساس
لا تغير لها وهذا قبيح والغرض من هذا البحث انما الغلم كيف يكون احتمال النفس الكاملة بالآلات
الجسمانية اذا صارت غوا مايس في البدن انتهى واما الاشكال في ان القوى المتبدل
الوجود كيف يكون باقية بالعدد لنفس واحدة شخصية فانما ينحل بان الاشياء المتبدلة انما
تحفظ وحدتها الشخصية بامر وحداني الذات نسبته اليها نسبة الروح الى البدن ونسبة الصورة
الى المادة وقد مرت الاشارة مرارا الى ان التركيب بين المادة والصورة اتحادي وكذا
النفس والبدن لانها تمامه وتمام الشيء هو هو على وجه اقوى واكمل فكل جهة
من القوى السارية السفلية تحفظ هويتها المتجددة بهوية ثابتة هي اصل جوهرها وهي قوة اخرى
فوقها وهكذا الى ان ينتهي الى امر ثابت الذات من كل وجه وبهذا يندفع الاشكال الذي
يرد في الآية من ان اللمس لا يكون الا بتغير العضو اللامس عن مزاجه بورود كيفية هي
ضد كيفية المزاجية الملموسة ايضا لان المثل لا يدرك المثل اذ كل حاس انفعال من الشيء
لا ينفعل عن مثله والضد يلزم اجتماع المثلين وهو ايضا محال كاجتماع الضدين فعلى اي تقدير
منهما يلزم بطلان الكيفية الاولى عند ورود الثانية وببطلان بطلانها القوة اللمسية التي فيها

والادراك

والادراك لا يكون الا ببقاء المدرك مع القوة المدركة ووجه دفعه ان القوة اللمسية وان انفعلت
وتجددت امثالها لكن القوة الادراكية التي هي فوقها تجمع السابقة فتدرك بالسابقة الامر اللاحق وتحفظهما
معا ولو بطل السابق حين ورود اللاحق قال الفيلسوف قوة النفس على ضربين احدهما تتجزى بتجزي
الجسم مثل القوة النامية والقوة التي هي شهوانية فانهما منبثتان في ساير الجسم من النبات والقوى
المتجزية بتجزي الجسم تحيطهما قوة اخرى ارفع منها واعلى فقد يمكن اذن ان يكون قوة النفس المتجزية
بتجزي الجسم غير متجزية بالقوة التي فوقها التي لا تتجزى وهي اقوى القوى المتجزية مثل الحاس فانها قوة من
قوى النفس تتجزى بتجزي الآلات الجسمانية وكلها تجمعها قوة واحدة هي اقوى الحواس وهي ترد
عليها بتوسط الحواس وهي قوة لا تتجزى لانها تقبل فعلها بآلة شديدة روحانيتها ولذلك صارت
الحاس كلها تنتهي اليها فتعرف الاشياء التي تؤدي اليها الحواس وتميزها معا من غير ان تقبل آثار — او تقبل
الاشياء المحسوسة فلذلك صارت هذه القوة تعرف الاشياء المحسوسات وتميزها معا في دفعة
واحدة انتهى اقول ان ما ذكره تحقيق شريف نافع جدا ينتفع به في كثير من المطالب منها اثبات
المعاد الجسماني وحشر الاجساد كلها حتى النبات والجماد ومنها كيفية ارتباط المعلولات بعللها
ومنها كيفية بقاء الانسان مع تبدل ذاته في كل آن وهي التي عجز عن دركها الشيخ الرئيس
لفرط ذكائه وشدة فهمه ولطافة طبعه فقال عند سؤال بهمنيار عنه في تجويز تبدل الذات
لا يلزمني جوابك لاني لست بمسؤول عنه حين الجواب واعلم ان هذه الدقيقة وامثالها
من احكام الوجودات لا يمكن الوصول اليها الا بمكاشفات باطنية ومشاهدات سرية
ومعاينات وجودية ولا يكفي فيها حفظ القواعد البحثية واحكام المفهومات الذاتية والعرضية
وهذه المكاشفات والمشاهدات لا تحصل الا برياضات ومجاهدات في خلوات مع توحش

توحش

شديد عن محبة الخلق والانقطاع عن اعراض الدنيا وشهواتها الباطلة وترفعاتها الوهمية واماتيها
الكاذبة واكثر كلمات هذا الفيلسوف الاعظم مما يدل على قوة كشفه ونور باطنه وقرب منزلته
عند الله تعالى وانه من الاولياء الكاملين ولعل اشتغاله بامور الدنياوية وتدبير الخلق واصلاح
العباد وتعمير البلاد كان عقيب تلك الرياضات والمجاهدات وبعد ان كملت نفسه وتمت
ذاته وصار في كمال قوته بحيث لم يشغله شان عن شان فاراد الجمع بين الرياستين وتكميل
النشاتين فاشتغل بتعليم الخلق وتهذيبهم وارشادهم سبيل الرشاد وتقربهم الى رب العباد
واما الشيخ صاحب الشفا فلم يكن اشتغاله بامور الدنيا على هذا المنهاج والعجب انه كلما انتهى بحثه
الى تحقيق الهويات الوجودية دون الامور العامة والاحكام الشاملة تبلد ذهنه وظهر منه العجز
وذلك في كثير من المواضع منها نفيه للحركة في مقولة الجوهر فانه زعم انها توجب خروج الموضوع
من نوعية الى نوعية اخرى فلو تحرك زيد مثلا في انسانيته لزم عند خروجه من الانسانية الى
نوع اخر مع انه لا بد في الحركة من بقاء الموضوع وذلك لذهوله عن احوال الوجودات وان
لماهية واحدة قد يكون انحاء متفاوتة من الوجود لبعضها اتم من بعض بل يجوز ان يكون لشخص
واحد انحاء واطوار كثيرة من الوجود ولعمري لو كان الوجود كما زعمه جمهور المشائين امرا اعتباريا لكان
الامر كما زعمه وليس كذلك كما علمت ومنها انكاره للصور المفارقة الافلاطونية وقد سبق
تحقيقها في مباحث الماهية ومنها انكاره لاتحاد العاقل بالمعقول وكذا اتحاد النفس بالعقل
الفعال وقد مر اثباتها في مباحث العقل والمعقول ومنها تبلد ذهنه من تجويز عشق الهيولى
للصورة وقد اثبتناه ومنها انكاره تبدل صور العناصر الى صورة واحدة في معتدل الكيفية وقد
علمت في مبحث المزاج بيانه ومنها عجزه عن اثبات حشر الاجساد وسيأتي بيانه ومنها

الرسوخ

الرسوخ اعتقاده في تشريد الافلاك والكواكب وازليتها باشخاصها مع صورها وموادها ومقاديرها
واشكالها والوانها وانوارها لكل منها بحسب التشخص الا الحركات والاوضاع فانها قديمة عنده بالنوع
وكذا هيولى العنصريات وقد مر بيان حدوثها بالبراهين ومنها انه ساله بهمنيار في بعض
اسولته ما السبب في ان بعض قوى النفس مدركة وبعضها غير مدركة مع ان الجميع قوى لذات
واحدة فقال في الجواب انى لست احصل هذا وذلك لانه لم يحصل بعد الوحدة الجمعية للبسائط
المجردة وقد مر في مباحث النفس اتحاد العاقلة والمتخيلة والحاسة والمحركة ومنها ايضا ساله
قائلا لو الهم لشيء ثابت في ساير الحيوان والنبات كانت المنة اعظم فقال لي قدرت ومنها
انه سئل هل يشعر الحيوانات الاخر سوى الانسان بذواتها وما البرهان عليه ان كان كذلك
فقال يحتاج ان افكر في ذلك ولعلها لا تشعر الا بما تحس او تخيل ولا تشعر بذواتها او لعلها
تشعر بذواتها بالاوساط ولعل هناك شعورا ما تشترك بين الالات يجب ان افكر في هذا الكلام
في هذا المقام وقد علمت فيما سبق من طريقتنا ان نفوس الحيوانات التي لها قوة التخيل بالفعل
ليست بذاتها مدركة لذواتها على الوجه الجزئي لان ذواتها لها ليست لغيرها وكلما كان وجوده له
لا لغيره فهو مدرك لذاته كما مر في مباحث العلم ولا يلزم من ذلك كونها جواهر عقلية اذ التجرد
عن المادة اعم من العقلية والعام لا يوجب الخاص ويقرب من ذلك انه سئل ان جاز
ان تدرك قوة جسمانية ان هذا الذئب مهروب عنه وان هذا الشيء مخوف منه
فجاز ان تدرك المعاني المعقولة لان هذه ايضا معان لا يجوز ان تحل جسما اذ لا مقدار لها والذي
يمنع ادراك المعقولات بالة جسمانية هو انها ليست ذوات مقدار وصورة الخوف والاذى
كلها لا مقدار لها فاجاب عنه بانه من يقول هذا الخوف والهرب كلها معان جسمانية

يحتاج الى ضرب من التجريد حتى يصير عقلية وهذا جواب غير نافع وكلام مجمل فان اصل الاشكال بان
الخوف والهرب والشهوة والغضب والمحبة ونحوها من المعاني الغير القابلة للقسمة
وليست من قبيل الامور ذوات الاوضاع والاشكال والمقادير والاطراف فكيف تحل في
الجسم وهو القابل للوضع والانقسام لا بالذات ولا بالعرض كالسواد والطعم والرائحة وحكمها
قبل التجريد حكم كثير من الاشياء بعد التجريد فالحق في الجواب ان يقال مدرك هذه المعاني
الوهمانية لا بد ان يكون قوة حيوانية غير حالة في الاجسام ولا يلزم ان يكون عقلية كما مر
ومنها انه سئل ان ما قيل ان الصور الكلية اذا حصلت لشيء صار ذلك الشيء بها عقلا
امر عجيب فان الشيء انما يصير عقلا بان يتجرد غاية التجرد وكيف يجعل على شيء غير مجرد
ما يجرده فان قوله يصير به الشيء عقلا معناه يصير الشيء مجردا فاجاب بان معنى صار ليس
انه صار بل معناه انه دل على كونه كذلك وهذه كلمة تستعمل مجازا اقول انما ارتكب الشيخ
هذا التجوز البعيد لان النفس الانسانية عنده مجرد عقلي من اول الفطرة حين حدوثها في الشهر
الرابع للجنين وليس كذلك كما سبق بل انها في اوايل الامر خيال بالفعل عقل بالقوة ثم يصير بتكرر
الادراكات وانتزاع المعقولات من المحسوسات والكليات من الجزئيات صائرة من
حدود العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل فتحول وينتقل ذاتها في هذه الاستحالة الجوهرية من
القوة الخيالية الى القوة العقلية ثم لا يخفى ان الكلمات المنقولة عن القدماء الناقصة في هذا الباب
كثيرة لا تقبل التاويل ولا يمكن حملها على المجازات ومنها انه قال في مراسلته وقد بحث منه
وعن بعض تلامذته وقد سالوه عن اشياء اني قد تاملت في هذه المسئلة فاتضح بعضها وقد بقي عني
بعضها بل المتضح ايضا عرض بعضها بالاشارة ولعله عجز عن جواب بعضها اما الشيء الثابت

في الحيوان

في الحيوان فلعله اقرب الى درك البيان واما في النبات فالبيان اصعب واذا لم يكن ثابتا كان
متميزا ليس بالنوع فيكون بالعدد ثم كيف بالعدد اذا كان استمراره في حالة النبات غير متناه
القسمة بالقوة وليس قطع اولى من قطع فكيف يكون عدد غير متناه متجددا في زمان محصور
فلعل العنصر هو الثابت ثم كيف يكون العنصر ثابتا وليس الكل يتجدد على عنصر واحد بل يرد
عنصر على عنصر بالتغذية فلعل الصورة الواحدة يكون لها ان تلبسها مادة واكثر منها وكيف يصح هذا او الصورة
الواحدة متعينة لمادة واحدة ولعل الصورة الواحدة محفوظة في مادة واحدة اولى ثم تنتقل الى اخر مدة
بقاء الشخص وكيف يكون هذا والاجزاء النامية تتزايد على السواء فيصير كل واحدة من المتشابهة الاجزاء
اكثر مما كان والقوة سارية في الجميع ليست قوة البعض اولى بان يكون الصورة الاصلية دون
قوة البعض الاخر فلعل قوة السابق وجودا هو الاصل والمحفوظ لكن لنسبتها الى السابق كنسبته
الاخر الى اللاحق فلعل النبات الواحد بالظن ليس واحدا بالعدد في الحقيقة بل كل جزء ورد فهو
جزء اخر بالشخص متصل بالاول او لعل الاول هو الاصل يفيض منه الثاني شبيها له فاذا بطل الاصل
بطل ذلك من غير انعكاس ولعل هذا يصح في الحيوان او اكثر الحيوان ولا يصح في النبات لانها تنقسم
الى اجزاء كل واحد منها قد يستقل في نفسه او لعل الحيوان والنبات جميعا غير محالة لكن هذا خلاف
للرأي الذي يظهر منا او لعل المتشابه في الحس غير متشابه في الحقيقة او لعل النبات لا واحد منه
بالشخص مطلقا الا زمان الوقوف الذي لا بد منه فهذه تشككات في مسائل اذا امام حوليها العقل
وفزع اليها ونظر في اطرافها رجوت ان تجد من عند الله مخلصا الى جانب الحق انتهت عبارته
اقول قد ظهر من هذه الترديدات انه كان عاجزا من تصحيح الحركة الكمية في النبات بل في الحيوان
ايضا بناء على عجزه عن اثبات امر ثابت فيهما يكون موضوع هذه الحركة لان النفس لها حالة

عنده فی مادتها الجسمانیة والجسم اذا تبدل بزیادة او نقصان یتبدل بتبدله کل الحال فیه وقد
قد وقفت علی تحقیق ذلک فیما سبق والعجب انه قد جوز المحقق الطوسی انه فی جملة هذه الاحتمالات
والشقوق الفاسدة ولم یثبت فیه علی التردید فهو قوله او لعل للحیوان والنبات محلا غیر
مخالط ولم یعلم ان هذا هو الرأی المحقق الذی لا یعتریه شک ولا ریب اما الحیوان فلما ظهر من الکرامات
العظیمة ان له نفسا غیر مخالط بجسمه واما النبات فلما مر من القوة المتجددة فی الامور الطبیعیة
مرتبطة بما فوقها من قوة ثابتة غیر متجددة وقد سبق ایضا ان المادة المقارنة داخلة فی قوام
الصورة الطبیعیة کما هو علی سبیل الابهام فلا یقدح تبدلها فی استمرار هویة شخصیة ومنها انه لما
لم یظفر باثبات تجرد القوة الخیالیة للانسان صار متحیرا فی بقاء النفوس الساذجة التی لم تتنبه
بعد البدن فاظهر تارة الی القول ببطلانها کما فی بعض رسائله المسمی بالمجالس السنیة حیث انه
معترف بان الجوهر الغیر الجرمی لا یبطل ببطلان الجسد وتارة الی القول بانها باقیة من جهة ادراکها
لبعض الاولیات والمحسوسات وکل من له قدم راسخ فی الفلسفة یعلم ان النشأة الآخرة
ادراکیة علمیة والنفوس العقلیة قوامها بادراک العقلیات والشیء لا یمکن ان یوجد بالمعنی العام
ما لم یتعین ولم یتمیز باتحاده للنفس فی ادراک الشیء والحکم بالعام او الخاص او بادراک
الکل اکثر من جزئه او بان المساوی مساو وما یجری مجری هذه وکما ان فی هذا العالم لا یمکن وجود امر المساوی
بمجرد کونه جوهرا مطلقا او کیفا مطلقا ما لم یحصل نوعا مخصوصا له صورة مخصوصة فکذا لا یوجد
شیء فی العالم العقلی بان یکون احد موجودات ذلک العالم بمجرد کونه شیئا ما او ممکنا ما او جوهرا
ما لم یصر ذاتا عقلیة مخصوصة ومنها انه زعم ان النفوس الفلکیة لم یبق لها کمال منتظر الا فی سهل
عرض والبرغض وهی النفس الوضعیة لاجسادها وهذا عند البصیر المحقق رأی سخیف واعتقاد کاسد

فان النفس ما دام وجودها النفسی ناقصة الذات غیر تامة الهویة مفتقرة الی الجسم لیصیر آلة لها فی
تحصیل کمالها الوجودی متشبثة بضعف وجودها ولینتهی باستکمالها وتحرکها ایاه بالخروج من القوة
الی الفعل فی تجوهرها لا فی امر خارج عن تجوهرها ووجودها غایة الخروج کالاضافات وکیف یسوغ
عند العالم المعلم الکبیر ان یحبس جوهر عقلی لعلاقة جرمیة مهاجرا عن عالمها النوری الی عالم الظلمات
لاجل تحصیل اضافات ونسب وضعیة مع ان عندهم ان العالی لا یلتفت الی السافل ومنها
انه ذهب الی امتناع الاستحالة الجوهریة ومع ذلک اعترف بان النفس اذا استکملت وتجردت
عن البدن تصیر عقلا ویسقط عنها اسم النفس ولم یعرف ان نفسیة النفس لیست اضافة
زائدة علی وجودها کالملک فی الربان حتی اذا زالت عنها الاضافة بقی وجودها کما کان بل
نفسیة النفس انما هی نحو وجودها واذا اشتدت فی وجودها وکملت ذاتا عقلیة صارت
وجودها وجودا آخر وهذا بعینه استحالة ذاتیة وانقلاب جوهری وقد انکرها ومنها انه لم یعرف
معنی العقل البسیط ولم یحصل معناه علی الوجه الذی مر بیانه بل زعم انه عبارة عن ادراک
المعقولات دفعة بلا ترتب زمانی بل ترتب علی ومعلولی وبان یعلم العاقل من ذاته
صورة بعد صورة دفعة بلا زمان قال فی التعلیقات العقل البسیط هو ان یعقل المعقولات علی ما هی علیه
من مراتبها وعللها دفعة واحدة بلا انتقال فی المعقولات من بعضها الی بعض کالحال فی النفس
بان تکتسب علم بعضها من بعض بل بانه یعقل کل شیء ویعقل اسبابه حاضرة معه فاذا قیل
للاول تعالی عقل فیقال علی هذا المعنی البسیط انه یعقل الاشیاء بعللها واسبابها حاضرة معها
من ذاته بان یکون صدور الاشیاء عنه اولها علیها اضافة المبدأ الا بان یکون تلک فیه
حتی یکون صور الاشیاء الحاصلة فی ذاته فکانها اجزاء ذاته بل یفیض عنه صورها معقولة لوجود

اولی بان یکون عقلا من تلک الصورة الفائضة عن عقلیة والمعقولات البسیطة هی ان یکون کلها علی ما هی
علیه من ترتب بعضها علی بعض وعلیة بعضها لبعض فاصلة له دفعة واحدة علی انها صادرة عنه اذ
هو مبدأها والمثال فی ذلک کما تقرأ کتابا فتسأل عن علم مضمونه فیقال لک هل تعرف ما فی
الکتاب تقول نعم اذ کنت متیقنا انک تعلم ویمکنک تأدیته علی التفصیل والعقل البسیط
هو المتصور بهذه الصورة ولیس فی العقول الانسانیة عقل علی هذا المثال ویکون متصور الصور المعقولات
جملة دفعة واحدة فی الذهن الا ان یکون نبیا والعلم النفسانی هو بالتفصیل زمانی والنفسانی
هو بالتفصیل انتهی کلامه ولقد کرر الکلام فی کتاب التعلیقات فی بیان العقل البسیط واکثر
الا انه لم یزد فی الفرق بینه وبین العلم النفسانی الا بان المعقولات هاهنا مترتبة ترتبا زمانیا
وهناک مترتبة ترتبا سببیا ومسببیا وان العاقل لها هاهنا مبدأ قابلی وهناک مبدأ فاعلی ولم
یذکر حقیقة معناه وانه کل المعقولات مع بساطته کما مر وفوت معنی البساطة لان ذلک مدرک
عزیز المنال ومرتقی صعب شریف المآل وانه ولی الفضل والافضال وبیده مفتاح الآمال ومنها
انه ابطل واحال کون الصورة الجوهریة المفارقة علوما تفصیلیة للواجب تعالی بالاشیاء بناء علی زعمه
انها امور منفصلة عنه تعالی مباینة الذوات لذاته فکیف یکون لوازم الاول تعالی فاذا لم یکن من اللوازم
کان صدورها عنه مسبوقا بصور اخری فیتسلسل ویتضاعف الصور الی غیر نهایة فیجعل علمه تعالی بها
حالة فی ذاته متقررا بان ذاته لا تنفعل منها ولا تتکمل بها وقد علمت فساد ما زعمه وان الصور
العقلیة الجوهریة لیست منفصلة الذوات عن ذاته کما مر مستقصی فی مقامه واما انها من الذوات
والمتصورات انما نشأت من الذهول عن حقیقة الوجود واحکامها واحکام العربیات الوجودیة
وصرف الوقت فی علوم غیر ضروریة کاللغة ودقائق الحساب وفن ارثماطیقی وموسیقی وتفاصیل

المعالجات فی الطب وذکر ادویة المفردة والمعاجین واحوال الدریاقات والسموم والمراهم والمسهلات
ومعالجة القروح والجراحات وغیر ذلک من العلوم الجزویة التی خلق الله لکل منها اهلا ولیس لاهل
الالهی ان یخوض فی غیرها ولهذا المسائل سوالا عن اسباب اعراضه عن العلوم العقلیة قال انی
کنت مشتغلا باشرف العلوم یعنی به العلم الالهی والحکمة اس الامور وسنامه لمن اعطاه الله فطرة صافیة
وطبعا لطیفا وذکاء شدیدا وفهما ثاقبا واهتدی بالله ان لا یشتغل بامور الدنیا وطلب الجاه والاحترام
بل یکون معرضا عن الخلق طالبا للخلوة انسا بالله آیسا عن غیره مع حضور القلب واجتماع الهمة
وصرف الفکر فی العلوم الالهیة بعد ان حصل له قبل ذلک شطرا من العلوم الادبیة والمنطقیة والطبیعیة وغیرها
ما لا بد فیه للسالکین الی الله علی طریق الاکتساب العلمی دون المجذوبین الیه تعالی فی اول الامر بجذبة
ربانیة توازی عمل الثقلین واما بدون احد الامرین المذکورین فیختلف سبیل الوصول الی مرتبة الکشف
العلمی والشهود القلبی فی المعارف الالهیة واحوال المبدأ والمعاد ومعرفة النفس ومقاماتها ومعارجها
الی الله تعالی مع الاشتغال بامور الدنیا وعلائقها وحبائلها قال الشیخ فی بعض رسائله الی تلمیذه التمس
منه الاعادة لتصنیف ضاع منه فی بعض الاسفار ثم من هذا المعید ومن هذا المتفرغ من الباطل الحق
وعن الدنیا الآخرة وعن الفضول الفضل فقد اشتبک القدر فی مخالب الغیر فما ادری کیف الخلص
لقد دفعت الی اعمال لست من رجالها وقد انسلخت من العلم فانما الحظه من وراء سجف ثخین
مع شکری لله تعالی فانه علی الاحوال المختلفة والاحوال المتضاعفة والاسفار المتدافعة لا یخلینی من
ومیض یحیی ظنی ویثبت قدمی ایاه احمده علی ما ینفع والقبر ولیسر ولیسر انتهی اقول فرضنا
ان هذه الشواغل العائقة وقعت له علی سبیل الجبر والاضطرار من غیر ارادة منه واختیار فمن الذی
منعه فی العلوم الجزئیة التی هی من قبیل الصناعات والحرف مجلبات لیس الاشتغال الشدید بها

والخوض في غمراتها حجابا عن ملاحظة الحق وعائقها عن ملازمته والعكوف على بابه واستجلاب انوار
علمه ومزيد احسانه **الباب العاشر في تحقيق المعاد الروحاني والاشارة الى السعادة العقلية والشقاوة
التي بازائها والى السعادة والشقاوة الغير الحقيقيتين وما قيل في بيانهما وفيه فصول فصل في ماهية السعادة**
الحقيقية اعلم ان الوجود هو الخير والسعادة والشعور بالوجود ايضا خير وسعادة لكن الوجودات متفاضلة
متفاوتة بالكمال والنقص فكلما كان الوجود اتم كان خلوصه عن العدم اكثر والسعادة فيه اوفر وكلما كان
انقص كان مخالطته بالشر والشقاوة اكثر واكمل الوجودات واشرفها هو الحق الاول ويليه المفارقات
العقلية وبعدها النفوس وادون الموجودات هي الهيولى الاولى والزمان والحركة ثم الصور الجسمية
ثم الطبايع ثم النفوس ووجود كل شيء لذيذ عنده ولو حصل له وجود سببه ومقومه لكان الذ لانه
كمال وجوده فيكون كمال لذته بادراكه وحيث كانت الوجودات متفاوتة فالسعادات التي هي
ادراكاتها تكون متفاضلة ايضا وكما ان وجود القوى العقلية اشرف من وجود القوى الحيوانية
الشهوية والغضبية التي هي النفوس البهايم والسباع وغيرها من الحيوانات فسعادتها اجل ولذتها وعشقها
اتم فنفوسنا اذا استكملت وقويت وبطلت علاقتها بالبدن ورجعت الى ذاتها الحقيقية وذات
مبدعها تكون لها من البهجة والسعادة ما لا يمكن ان يوصف او يقاس به اللذات الحسية وذلك
لان اسباب هذه اللذة اقوى واتم والزم للذات المبتهجة اما انها اقوى فلان اسباب اللذة
هي الادراك والمدرك والمدرك وقوة الادراك بقوة المدرك والقوة العقلية اقوى من القوى
الحسية ومدركاتها اقوى فلا جرم هي محصلة لحقيقة الشيء المدرك الملايم وناثلة للمبدا المحض
والخير الصرف والوجود الذي هو اصل كل موجود وفياض كل خير ونظام وكذلك ما بعده
من الجواهر العقلية التي هي معشوقات بذواتها سواء عشقها غيرها ام لم يعشق واما المشتهيات

كلما كان في

اكثر في

الحسية فادراكها بالقوى الضعيفة الوجود الساقطة الاكوان وهو متعلق بالظواهر والاطراف غير متوغل الى
حقيقة الشيء الملايم والمدركات هي من باب الماكولات والملموسات والروايح والالوان وما
اشبهها واما انها اكثر فلان مدركات القوة العقلية هي كل الاشياء ومدركات القوى الحسية هي بعضها
وهي المحسوسات فقط دون المعقولات وايضا ليس كل المحسوسات ملايما للذة الحس بل بعضها
ملايم وبعضها مناف بخلاف العقل فان كل معقول ملايم له وبه كمال ذاته وذلك لان
الحسيات تقع فيها التضاد والمنافرة لقصور وجوداتها وقبولها النقص والآفة واما العقليات
فلها الفسحة والسعة في الوجود من غير تزاحم وتضايق واما انها الزم للذات فان الصور العقلية اذا
عقلها العقل اتحد بها وتصير ذاته ذاتها كما علمت بل كان بعضها قبل ان يقع الشعور به مقوما
لذات العقل وكان غافلا عنه لاشتغاله بغيره فاذا استشعر وتنبه رأى ذلك البهاء والجمال في ذاته
فصار مبتهجا بذاته غاية البهجة كما قال معلم الاوايل صرت داخلا في ذاتي خارجا عن ساير
الاشياء فاري في ذاتي من الحسن والبهاء والسناء ما تكل الالسن عن وصفه فوصول اللذات
الى هذا المستلذ العقلي اشد واوغل اذ لا اوصل الى الشيء من ذاته الى ذاته وهذه اللذة شبيهة
بالبهجة التي للمبدأ الاول بذاته وبلذات المقربين بذواتهم وذوات مبادئهم ومعلوم ان
لذة الملائكة الروحانيين بادراكاتهم النورية فوق لذة الحمار بادراك صورة الجماع والقضيم
ونحن لا نشتهي تلك اللذة ما دمنا متعلقين بهذه الابدان بالوجدان بل نعلمها من جهة الاستدلال
والبرهان اذ لا نتصور من ذوات المعشوقات العقلية الا بمفهومات كلية ذهنية صادقة
عليها او مفهوم الشيء وماهيته ومعناه غير حقيقة وجوده وهويته العينية فان مفهوم الحلاوة
ليس حلوا وماهية السلطة ليست سلطانا الا ان البرهان والعقل يدعوان الى وجود

المستلذات العقلية ومعرفة العقليات في النشأة الاولى منشأ الحضور في الحي لما مر ان المعرفة بذر
المشاهدة وذلك لان الحجاب بيننا وبين العقليات اما عدم التفطن لها وهو الجهل واما الاشتغال
بغيرها كالبدن والمواد الجسمية وقواها المظلمة فالنفس انما تتوصل اليها باكتساب العلم بكفايتها
حتى تصير قوتها العقلية مستعدة بالطبع متهيئة قريبا لقبول صورها العقلية من المبدأ المفارق فاذا
زال المانع الخارجي بالموت اذ ليس بعد المفارقة عن البدن لصاحب المعرفة اعراض عن تلك
الجهة الى جانب البدن وشواغله فيكون مجرد المعرفة باللذيذ العقلي سبب الوصول اليه والالتذاذ
به عند رفع المانع وهو الاشتغال بالبدن وقد انقطع بالموت وهذا بخلاف الشعور بالمحسوسات
اللذيذة ولسبب فيه ضيق وجودها وضعف حصولها وفقد بعض اجزائها عن بعض وغيبته عنه
فلا حضور للجسم عند نفسه ولا عنده شيء آخر فكذا الجسماني القائم به من الصفات والاعراض ولهذا
ليس لاجسام بما هي اجسام حيوة ولا شعور واما الاجسام الحية فليس كونها جسما هو
كونها حية انما الحيوة لها بسبب كون آخر يطرء عليها بسبب يقتضيه بالذات هو نفسها
الحيوانية ولو كان وجود الجسم حيوة له لكان وجود كل جسم حيوة له وليس كذلك واما ما ليس
بجسم وان كان ذا تعلق به فليس يمتنع ان يكون وجوده لنفسه حيوته كالواجب تعالى والعقول
والنفوس الفلكية والانسانية والحيوانية وليست الحيوة ما به يكون الشيء حيا غير نفس وجوده
فانه من المستحيل ان يصير الشيء بهذا الوجود ذا هذا الوجود بل حيوة الشيء حيثية كما هو طريقة في
باب الوجود وكذا المضاف والاين والاتصال في الصورة الجسمية والحيثية في النفس والنور
في المفارقات والتقدم والتأخر الزمانيين في الاكوان المتجددة والغرض من ايراد هذا الكلام
هاهنا ان يعلم ان الوجود الجسماني يصحبها الموت والغفلة والهجران والفوت سواء كان

هذا الوجود من طرف المدرك المشتاق او من طرف المشتاق اليه لما فيه من غلبة الحضور والوجدان
وبقدر تعلق الشيء سواء كان مدركا او مدركا كان الحضور اقل والادراك انقص حتى ان شعورنا
بذواتنا حين فارقنا البدن كان اشد لان حضورنا لنا اتم واوكد واكثر الخلق لا يشعرون
بابدانهم المادية وشغلهم نسوا انفسهم كما قال تعالى نسوا الله فانساهم انفسهم وذلك
لانهم لا يشعرون بذواتهم مع هذه العلاقة الشديدة الا مخلوطا بالشعور بابدانهم لان اتصال
النفس بالبدن وارتباطها به كاتصال النور بالظل والشعلة بالدخان والشخص بالعكس اذا
قابله مرآة لانا لا نعقل شيئا ونحن بدنيون الا ونتعقل مثالا مشوبا بالتخيل فاذا انقطعت
العلاقة بين النفس والبدن وزال هذا الشوب صارت المعقولات مشاهدة والشعور بها
حضورا والعلم عينا والادراك رؤية عقلية فكان الالتذاذ بحصولها العقلية اتم وافضل من كل خير
وسعادة وقد عرفت ان اللذيذ بالحقيقة هو الوجود وخصوصا الوجود البحت لخلوصه عن شوب العدم
وخصوصا المعشوق الحقيقي والكمال الاتم الواجبي لانه حقيقة الوجود المتضمنة لجميع الجهات الوجودية
فالالتذاذ به هو افضل اللذات وافضل الراحات بل هي الراحة التي لا الم معها **فصل**
في كيفية حصول هذه السعادة ومنشأ حجاب النفس عنها ما دامت في هذا العالم اعلم ان النفس
انما تصل الى هذه البهجة والسعادة بمزاولة اعمال وافعال مطهرة للنفس مزكية للكدورات
ومهذبة لمرآة العقل عن ارجاسها وادناسها بمباشرة حركات فكرية وانظار علمية
محصلة لصور الاشياء ومهياتها فاذا استكمل بحصول معرفة الاشياء في ذاتها وخرجت النفس
من القوة العقلية الهيولانية الى العقل بالفعل انقطع حاجتها عن فعل الحواس واستعمال الآلات
وقواه ولكن لا يزال يجاذبها البدن والقوى ويشغلها ويمنعها عن تمام الاتصال وروح

دعابة: بازيجه

الوصال فاذا انقطع عنها شغل البدن ووساوس الوهم ودعابة المتخيلة ارتفع الحجاب وزال
المانع الخارجي ودام الاتصال لان النفس باقية والمبدأ الفعال باق والفيض من جهته مبذول
والنفس مهيأة والحجابان اعني الداخلي والخارجي مرتفعان اما الداخلي وهو قصور النفس وعدم نموها
ورسوخها في البدن واتحادها به فيخرجها من القوة الى الفعل ويصيرونها راجعة الى ذاتها العقلية
وتميزها عن البدن وقواه غاية التميز واما الخارجي وهو البدن وحواسه كغلاف فيه مرآة مصقلة
فيخرجها عن غلاف البدن بالموت فان البدن والحواس وان احتيج اليها في ابتداء الامر لتحصيل
بواسطتها الخيالات الجزئية حتى يستنبط النفس من الخيالات المعاني المجردة وتتفطن بها وتنتبه الى عالمها
ومبدأها ومعادها اذ لا يمكن لها في ابتداء النشأة التفطن بالمعارف الا بواسطة الحواس والبدن
قبل من هذه حيث اتخذ علما فالحالة نافعة في الابتداء عائقة في الانتهاء كالشبكة للصيد والدابة
المركوبة للوصول الى المقصد ثم عند الوصول يصير عين ما كان شرطا ومعينا شغلا وغلا ووبالا واعلم ان سعادة
كل قوة بنيل ما هو مقتضى ذاتها من غير عائق وحصول كمالها من غير آفة ولا شك ان كمال كل
ما هو من باب نوعه وجنسه فكمال الشهوة هو حصول مشتهاها وكمال القوة الغضبية هو الغلبة والانتقام
وكمال الوهم وسعادته هو الرجاء والتمني ولكل حاسة احساس بالكيفية المحسوسة التي هي من نوعه
فللمس ادراك الكيفية المزاجية المعتدلة المتوسطة من اوائل الكيفيات الاربع عند الالم وتوسطها
فربما من اعتدال الالة وتوسطها وللذوق ادراك الطعوم المناسبة لمزاج الالة والبدن
كالحلاوات والدسومات وغيرها وللشم الروائح الطيبة وللبصر الانوار والالوان وللسمع
الاصوات الموزونة والنغمات المطربة وللخيال الصور المستحسنة من اما مثل المحسوسات المرتفعة
الى الخيال او حكايات المعقولات المنزلة اليه وللنفس بحسب ذاتها العقلية الوصول الى التجليات

المعرفة

المعرفة ومصيرورتها موضوعة للصور الالهية ونظام الوجود وهيئة الكل من لدن الحق الاول الى
ادنى الوجود واما كمال النفس وسعادتها بحسب مشاركة البدن ووقوعها في هذا العالم ودار البدن
فحصول العدالة لصدور افعال سابقة اليها محققة اياها وهي ان تتوسط بين الاخلاق المتضادة فيما
تشتهي وما تشتهي وتغضب وما تغضب لئلا تنفعل عن البدن وقواه فان المتوسط بين الاضداد
بمنزلة الخالي عنها فان الخلو المحض والبراءة الصرفة عن آثار هذه القوى غير ممكنة للنفس ما دامت
في هذا الكون الدنياوي لكن التوسط بينها بمنزلة الخلو عنها حتى تنفعل عنها ولا تذعنها بل تحصل لها
هيئة استعلائية على القوى فتخدمها وتأتمر بامرها وتنزجر بزجرها وتطيعها في جميع ما تاتي وتذر
وتأمر وتزجر فان اذعان النفس للبدن وقواه وانفعالها عنها من موجبات شقاوتها
والحرمان عن سعادتها فان الارتباط الذي بين النفس والبدن يوجب اولا انفعال كل
منهما عن صاحبه فتارة يحمل على البدن فيقهره تايبدا من آله وملكوته وتارة تسلم للبدن وتقهر
عن قواه باغواء الشيطان بواسطة تلبيس الوهم وتزيينه المشتهيات الحيوانية فاذا تكرر تسليمها له
انفعلت عنه انفعالا قويا وحدثت فيها هيئة انقيادية وعادة ردية حتى انه يعسر عليها
بعد ذلك ما كان يسير قبل ذلك من دفع مفاسده وكف اذاه واذا تكرر قهرها له واستعلاؤها
عن انقياده حدثت فيها هيئة استعلائية ليسهل بها على النفس ما لم يكن يسهل من قبل فهذه
القوة الاستعلائية انما تحصل بان تفعل الافعال التي لا بد لها من فعلها ما دامت في البدن على
وجه التوسط الخالي عن الافراط والتفريط كما ان هيئة الخضوع والدناءة انما تحصل بوقوع الافعال
منها في الاطراف كالغلو والتقصير فان الاطراف مؤثرات والاوساط بخلافها فانها
في حكم اللامؤثر فافعال المتوسط بمنزلة ترك الافعال البدنية وعدم الالتفات اليها

كما ان الفاتر من الماء لا حار ولا بارد وهيئة الاستعلاء والترفع ليست غريبة عن طبع النفس
بل الملائم لطبعها هو التجرد والتفرد بذاتها والهيئة الاذعانية كانها غريبة عن ذاتها العقلية منتزعة
من المادة التي تعلقت بها فسعادة النفس وكمالها هو الوجود الاستقلالي المجرد والتصور للمعقولات
والعلم بحقائق الاشياء على ما هي عليها ومشاهدة الامور العقلية والذوات النورانية ولا قياس
هذه اللذات الى ما ينالها الحس من اللذات المكدرة والمشتهيات الجزئية الداثرة والمرغوبات الكثيفة
الزائلة وسبب غفلتنا وعدم وجداننا العلوم والمعارف التي قد حصلناها ونحن في شغل البدن
هو مثل التعذر الحاصل لقوة الذوق بواسطة مرض بوليموس فعوقها عن نيل لذة الطعوم والحلاوات
الموجودة عندها فلو فرض حصول المعارف العقلية التي هي مقتضى طباع القوة العقلية وخاصيتها
والنفس غير مستغرقة في شغل البدن ولا مختلطة بما تورده الحواس لكانت لذة النفس بها لذة
لا يدرك الوصف كنهها فانا نشاهد الشوق والابتهاج من العرفاء بمعارفهم في هذا الان لعدم
الذوق والوجدان التام فان اللذيذ هو وجود الملائم الخارجي لا مفهومه او وجوده الذهني
وانما الحاصل عند النفس ههنا من المعلومات العقلية هو نحو وجودها الضعيف الذهني وانما
ضعف وجودها الذي للنفس لضعف ادراك النفس لها اما لغمورها في البدن واما لضعف تحصيل
النفس اياها كما يكون بطريق الظن والقياس الغير المنتج لليقين والا فهي اقوياء الوجود شديدة
الظهور والوضوح بحسب انفسها لكن هذه المعرفة الضعيفة من النفس اذا كان ضعفها من جهة لا من
ضعف التحصيل وعدم البراهين والحدود الذاتية تؤدي بعد رفع غشاوة البدن الى مشاهدة
المقربين ومصاحبة القديسين التي هي السعادة فوق مشاهدتهم فان المعرفة التامة في هذه الدنيا
بذر المشاهدة التامة في الآخرة كما مر فهذه اللذة العقلية للنفس لكن في هذا العالم فان كانت

منفكة

منفكة عن العلوم الحقيقية منزهة عن الرذائل الخلقية ليكون مصروف الهم الى المتخيلات فلابد
ان تتخيل الصور الملذة الموعودة فيتحير الى مشاهدتها بعد رفع البدن كما في النوم الذي هو قريب
من الموت لانه عبارة عن ترك استعمال بعض قواها المحركة والحساسة فيتمثل لها ما وصف
في الجنة من الحوريات وهذه جنة المتوسطين وسعادة الصالحين واصحاب اليمين وتلك
جنة الكاملين المقربين وبالجملة البهجة تابعة للمشاهدة وحيث تحقق قدر المشاهدة يعرف قدر
البهجة فكذلك حالنا في السعادة التي نعرف وجودها ولا نتصورها مشاهدة لكنا نعلم انها اذا
ارتاحت نفسنا في حياتنا الدنيا والتذ لذكر الله وفرحت بذكر صفاته العليا وافعاله
العظمى وكيفية ترتيب الوجود منه على ابلغ نظام واحسن ترتيب على الاشتياق ودوام وكمال
وتمام فذلك مما يدل دلالة واضحة من جهة المناسبة على ان منال من السعادة غدا فراغنا
عن شواغل البدن قدر العظيم خصوصا اذا احكمت المسائل واتقنت العلوم والمعارف
على اتم وجه وابلغه كما وقع للراسخين في العلم واقل المراتب في اكتساب العلم التي تنجو بها
الانسان بهذه السعادة الحقيقية على وجه الظن والتقريب لا على وجه الرهونية والتحديد ان
يكتسب ههنا العلم بالمبدأ الاعلى والوجود الذي يليق به وبخصه ويعرف ايضا علمه بجميع
الاشياء على وجه لا يلزم منه انفعال وقدرته على جميع المقدورات على وجه لا يوجب تغيرا
ولا تكثرا في ذاته ويعرف عنايته بالاشياء الخالية عن الالتفات لغيره وعود الغرض الى
ذاته ويعرف سعة رحمته وجوده وسائر صفاته الحقيقية على وجه لا يزيد شئ منها على ذاته الا
الاضافات فانها زائدة لكن بالبرهان يعرف ان هذه الاضافات كالقادرية والعالمية
والرازقية والمبدائية وغيرها كلها اضافة واحدة لسبقه في الوجود وان اختلف اساميها

باختلاف الاعتبارات كما ان جميع صفاته الحقيقية راجعة الى الوجود المتأكد فكذلك جميع
صفاته الاضافية راجعة الى الموجدية التامة كما يتحقق بمعرفة العقول الفعالة التي هي كلمات الله
التامات التي لا تبيد ولا تنفد وملائكته العلمية وبمعرفة النفوس الكلية التي هي كتبه وملائكته
العملية وبمعرفة ترتيب النظام في البداية والعود وان الوجود مترتب من الاول تعالى
الى العقل ومنه الى النفوس ومنها الى الطبائع حتى ينتهي الى المواد والاجساد ثم يترتب
منها صاعدا الى المعادن ثم النبات ثم الحيوان وهلم الى درجة العقل المستفاد فانتهى
الى ما ابتدأ منه وعاد فمن فاز بهذه المعارف فقد فاز فوزا عظيما ونال من السعادة
قدرا جسيما وخلص من الشقاوة التي منشأها اما الاعراض عن تحصيلها مع التمكن والاستعداد
والانحراف عن طريق الحكمة مع ملكة الشوق الى كسب العلوم او انكار هذه المعلومات بالجحود
والاستكبار والعناد لكن كلما يزيد على هذا المبلغ كما او كيفا كانت سعادته اكمل واتم
فاني اعلم من المشتغلين بهذه الصناعة من كان رسوخه بحيث يعلم من احوال الوجود امورا
يقصر الافهام الذكية عن دركها ولم يوجد مثلها في زبر المتقدمين والمتأخرين من الحكماء
والعلماء ولله الحمد والشكر ثم انك قد علمت ان الشرف والسعادة بالحقيقة انما يحصل
للنفس من جهة جزئها النظري الذي هو اصل ذاتها واما ما يحصل لها بحسب جزئها العملي
الذي هو جهة تعلقها بالبدن واضافتها وتعينها فليس لها بحسبه من الاغتباط الا
السلامة عن المحنة والبلاء والطهارة عن الشين والرجس والصفاء عن الكدورة والرذيلة
والخلاص عن العقوبة والجحيم والعذاب الاليم وذلك بمجرده لا يوجب الشرف الحقيقي
والابتهاج العقلي الا ان لاهل السلامة كالزهاد والصلحاء ضربا آخر من السعادة التي تناسبها

كما سنعود

في الشقاوة

كما سنعود الى شرحه **فصل** في الشقاوة التي بازاء السعادة الحقيقية اعلم ان هذه الشقاوة
لا تكون للنفوس الحيوانية ولا للنفوس الساذجة البلهاء ولا للنفوس العامية التي لم تحصل فيها بعد ملكة
الشوق الى كسب العلوم العقلية والكلامية ولا محبة الزخرف والرياسة كاكثر ارباب الحرف الدنيوية
والعوام والنساء والصبيان فان لهم اذا شقوا نوع آخر من الشقاوة كما ان لهم اذا سعدوا
نوع آخر من السعادة اذ الاشقياء فريقان فريق حق عليهم الضلالة وحق عليهم القول في الازل لانهم
اهل الظلمة واهل الدنيا والحجاب الكلي المختوم على قلوبهم فطرة كما قال تعالى لاملأن جهنم
من الجنة والناس اجمعين وقوله ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب
لا يفقهون بها ولهم الآية والفريق الآخر هم المنافقون الذين كانوا مستعدين في اصل
قابلين لنور المعرفة بحسب الفطرة والنشأة الاولى ولكن ضلوا عن الطريق وحجبت قلوبهم
بالرين المستفاد من اكتساب الرذائل بارتكاب المعاصي ومباشرة الاعمال البهيمية والسبعية و
مزاولة المكايد الشيطانية حتى رسخت الهيئات الغاسقة والملكات المظلمة وارتكبت على افئدتهم
وانتقشت نفوسهم برسوم سفسطية وصور جهلية وخيالات باطلة واوهام كاذبة فجاؤا ناكسين
حيارى تائهين منكوسين انتكست وجوههم الى اقفيتهم وحبطت اعمالهم وبقيت نفوسهم
في غصة وعذاب اليم مغلولة مقيدة بسلاسل علائق الهيولى في ظلمات شهوات الدنيا
وقد سلبت عنها قوى ادراك هذه الشهوات والآتها فلدغتها عقارب الهيئات
السوء وحياتها خالدين فيها ما دامت السموات والارض وكانت قد ناداها منادي
الحق فتغافلت وعتت واسرفت وجحدت فحق عليها غضب الحق وقيل فيها
ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيمة اعمى قال رب

گك

انهم يؤمنون

لم حشرتني اعمى وقد كنت بصيرا قال كذلك اتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى ومن اعظم
الآلام انهم عن ربهم لمحجوبون وقد ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون واحاطت بهم خطيئاتهم
فهم في الدرك الاسفل من النار متقاعدون فعلم انك ان هؤلاء الاشقياء اسوء حالا من الفريق
الاولى فالاولى اهل الحجاب والاخرى اهل العقاب وفي الكتاب الالهي قد تكررت
وتكثرت الاشارة اليهما جميعا والى كل منهما منفردا منها ما وقع في اوائل البقرة فالاشارة
الى القسم الاول قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم أانذرتهم الى قوله ولهم عذاب عظيم
فهؤلاء لا سبيل الى خلاصهم من النار وهم اصحاب النار بالحقيقة كالكفرة طبعا وقد ناكدت
القوة بمزاولة المعاصي والشهوات كذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا انهم لا يؤمنون
وكذلك حقت كلمة ربك على الذين كفروا انهم اصحاب النار لانهم سدت عليهم الطرق واغلقت
عليهم الابواب اذ القلب اعني القوة العاقلة هو المشعر الالهي الذي هو محل الاعلام والالهام
فحجبوا عنه بختمه والحواس سيما السمع والبصر وهما المشعران اللذان هما بابان عظيمان من ابواب
الفهم والابصار فحرموا عن جدواهما لامتناع نفوذ المعنى منهما الى القلب فلا سبيل لهم في الباطن
الى العلوم الحقيقية ولا في الظاهر الى العلوم الرسمية كما قال ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن
والانس لهم قلوب لا يفقهون بها الآية فحجبوا في سجون الظلمات فما اعظم عذابهم والاشارة
الى القسم الثاني قوله ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر الى قوله ولهم عذاب اليم
وهؤلاء مرضى القلوب بما المّوا النفوس بالحقد والحسد والكبر والنفاق والعداوة والبغضاء
والرعونة والرياء وهم اهل الكيد والنفاق والغدر والخداع والشقاق والمكر والحيلة وقد
يكون لهم مع ذلك آراء باطلة واعتقادات فاسدة ونعوذ بالله اذا حفظوا مع شرارة النفس

حقت

اقوالا

مثالها

اقوالا شرعية وعلوما موروثة جعلوها من باب الزخرف والرياسة بادعائهم الايمان بالله واليوم الآخر
ولم يدخل في قلوبهم الايمان اصلا فهذه الامراض النفسانية سواء كانت من باب الآراء والعقائد
ام لا كلها مؤلمة للنفوس معذبة للقلوب ولكن الاعتقادات الردية والعلوم الفاسدة اشد تعذيبا
واكثر ايلاما للنفوس فانها نيران ملتهبة في نفوس معتقديها ومحرقات مشتعلة في قلوبهم فلا معها
بطلان شدة ايلام هذه النار الدنيوية كما ذكر الله تعالى بقوله نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة انها
عليهم مؤصدة في عمد ممددة لانها مع كونها في نفسها قبيحة مؤلمة منها ينشأ سائر المعاصي والسيئات
الموجبة لتعذيب النفوس الى وقت معلوم فهاهنا ان الشقاوتين كلاهما شقاوة عقلية وسنبين
شرح السعادة والشقاوة الحسيتين فيما بعد ان شاء الله والحاصل ان الشقاوة الاخروية اما بحسب الجهل
لما من الهيئات البدنية من الملكات الخبيثة الشهوية والغضبية واما بحسب الحصول لها من الهيئات النفسانية
كالحسد والرياء والجحود للحق والانكار للعلوم الحقة الحقيقية فسبب الشقاوة التي تحصل من الجهة الاولى
ان هذه الهيئات الانقيادية والانفعالات الانقهارية للنفس اذا تاكدت منعها عن الوصول
الى سعادتها الاخروية والعقبة الكؤود عن درك النعيم الاخروي وهي مع ذلك تحدث نوعا من الاذى
عظيما لفقد المألوفات العادية ووجود الملكة الشوقية اليها وعدم اشتغال النفس عن تذكرها
فان هذه الهيئات وان كانت قبيحة في نفسها مؤلمة لجوهر النفس مضادة لحقيقتها لكن
كان اقبال النفس على البدن يشغلها عن الاحساس بقبحها وقبائحها ومضادتها لجوهر
النفس ففي الآخرة اذا زال اي الاقبال والاشتغال انجلى الحس بالامها وايذائها
كما قال تعالى فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد فتتأذى النفس عند رفع الحجاب والموت
اذى عظيما وعذابا شديدا كمن به آفة مؤلمة ومرض اليم وله شغل شاغل كخدر او اغماء او

غيره فلك فاذا فرغ عن ذلك احس به فتاذى منه غاية الاذى ولكن لما كانت هذه
الهيئات الانقيادية غريبة عن جوهر النفس كما اشرنا اليه فكذا بازمنها و تنقمع عنها من الاشياء
الجبلية فلا يبعد ان يزول عنها في مدة من الدهر متفاوتة على حسب كثرة العوائق وقلتها ثم
ولا يبعد ان يكون الشرابعة الحقة قد اشارت اليه حيث ورد ان المؤمن الفاسق لا يخلد في النار
واما القسم الخامس من الشقاوة العقلية فهو الداء العضال والمرض المزمن للنفوس بالعلوم والكمال العقلي
في الدنيا والكتاب شوقا لنفس البهائم تاركا الجسد فيه لسكر الجهل بالفضول الكتابية فقدت
منه القوة الهيولانية وحصلت ملكة الاعوجاج والصور الباطلة المخالفة للواقع والقول المحبة والجحد
فهذه الداء العياء ما عجزت الاطباء الارواح عن علاجها اذ المحال غير مقدور عليه وهذا الالم الحاصل هيهنا
بازاء اللذة الكائنة عن مقابلها وكان ان تلك اجل من كل احساس بملايم كذلك هذه اشد من كل
احساس بمنافر كتفريق اتصال بالنار او تجميد بدن بالزمهرير او ضرب عنق وقطع عضو وعدم
تصور ذلك لاهل الدنيا بسبب ما ذكرناه من المعنى الذي قررناه في عدم وجدان اللذة المقابلة
له وكما ان الصبيان لا يحسون باللذات والالام التي يحس المدركين ويستهزؤن بهم وانما يستلذون
ما هو غير لذيذ ويكرهه المدركون كذلك صبيان العقول وهم اهل الدنيا لا يشعرون بما ادركه ذوو العقول
البالغة الذين يخلصون عن المادة وعلايقها **فصل** في سبب خلو بعض النفوس عن المعقولات
وحرمانهم عن السعادة الاخروية اعلم ان القوة التي هي محل العلوم والمعارف في الانسان هي اللطيفة المدبرة
لجميع الجوارح والاعضاء المتخدمة لجميع المشاعر والقوى وهي بحسب ذاتها قابلة للمعارف والعلوم كلها
اذ نسبتها الى الصور العلمية نسبة المرآة الى صور الملونات والمبصرات وانما المانع من انكشاف
الصور العلمية لها احد امور خمسة كما ذكره بعض افاضل العلماء في مثال المرآة اولها النقصان جوهرها

وذاتها قبل ان تتقوى كنفس الصبي فانها لا تنجلي لها المعلومات لنقصانها وكونها بالقوة وهذا بازاء
نقصان جوهر المرآة وذاتها كجوهر الحديد قبل ان يذوب ويتشكل ويصقل وثانيها خبث جوهرها وظلمة
ذاتها لكدورة الشهوات والتراكم الذي حصل على وجه النفس من كثرة المعاصي فانه يمنع صفاء النفس
وطهارة النفس وجلاءها فيمنع ظهور الحق فيها بقدر ظلمتها وتراكمها كصدا المرآت وخبثها وكدورتها
المانعة من ظهور الصورة فيها وان كانت قوية الجوهر تامة الشكل واعلم ان كل حركة او فعل وقعت
من النفس حدث في ذاتها اثر منها فان كانت شهوية او غضبية صارت بحسبها عايقة
من الكمال الممكن في حقها وان كانت عقلية صارت بحسبها نافعة في كمالها اللايق فكل
اشتغال بامر حيواني دنيوي كنكتة سوداء في وجه المرآة فاذا كثرت وتراكمت افسدتها وغيرتها
عما خلقت لاجله كتراكم الغبارات والبخارات والادخنة في المرآة الموجبة لفساد جوهرها والثالث
ان يكون معدولا بها عن جهة الصورة المقصودة والغاية المطلوبة فان النفوس الصلحاء والمطيعين وان
كانت صافية نقية عن كدورة المعاصي نقية عن ظلمات المكر والخديعة وغيرهما لكنها ليست
مما تنجلي فيه جلية الحق لانها ليست تطلب الحق ولم تحاذ شطر المطلوب وعدلت عن
الطريق المودي الى جانب الملكوت وهو صرف الفكر في المعارف الحقيقية والتامل في الآيات
الربوبية وادراك الحضرة الالهية لصرف الهمم الى الاعمال البدنية والمناسك الشرعية والاوراد
والاذكار وضبطها من غير تدبر وتامل فيها وفي الغرض من وضعها فلا ينكشف لهم الا ما
توجهت اليه هممهم من تصحيح صورة الاعمال والطاعات ودفع مفسدات النسك من الصيام
والصلوات وغيرها ان كانوا متفكرين فيها واذا كان تقييد الهم بترجيح الطاعات
وتفصيل حسنات الاعمال مانعا عن انكشاف جلية الحق فما ظنك في صرف الهمة

الى شهوات الدنيا وعلايقها فكيف لا يمنع من الكشف الحقيقي وهذا في مثال المرآة هو كونها
معدولا بها من جهة الصورة الى غيرها الرابع الحجاب المرسل فان المطيع القاهر للشهوة المتجرد
للفكر القاصد لتحصيل العلم قد لا ينكشف له حقيقة مطلوبه الذي قصده لكونه محجوبا عنه باعتقاد
مقبول للناس سبق اليه منذ الصبا على وجه التقليد بحسن الظن يحول بينه وبين حقيقة
الحق ويمنع ان ينكشف في قلبه خلاف ما تلقفه بالتقليد وهذا ايضا حجاب عظيم به
حجب اكثر المتكلمين والمتعصبين للمذاهب بل اكثر المنسوبين الى العلم والصلاح فانهم
محجوبين كذا باعتقادات تقليدية رسخت في نفوسهم وتاكدت في قلوبهم وصارت حجابا بينهم
وبين درك الحقايق وهذا في مثال الحجاب المرسل بين المرآة والصورة الخامس الجهل
بالجهة التي منها يقع الشعور بالمطلوب والعثور على الحق المقصود فان طالب العلم ليس يمكنه
تحصيل العلم بالمطلوب من اي طريق كان بل بالتذكر للعلوم والمقدمات التي تناسب
مطلوبه حتى اذا تذكرها ورتبها في نفسه ترتيبا مخصوصا مقررا عند العلماء النظار ذوي الاعتبار
فعند ذلك يكون قد عثر على جهته فيتجلى له حقيقة المطلوب فان العلوم المطلوبة التي بها
تحصل السعادة الاخروية ليست فطرية فلا تقتنص الا بشبكة العلوم الحاصلة اولا بل كل
علم غير اولي لا يحصل الا عن علمين سابقين يأتلفان ويزدوجان على وجه مخصوص فيحصل
من ازدواجهما علم ثالث على مثال ما يحصل النتاج من ازدواج الفحل والانثى فان كل
ممكن معلول علة مخصوصة لا يمكن حصول شي من ذوات العلل والاسباب الا من طريق سببه
وعلته فكذلك العلم بها لا يحصل الا من جهة العلم باسبابها وعللها فالجهل باصول المعارف
وبكيفية ترتيبها وازدواجها هو المانع من العلم بها ومثاله في المرآة هو عدم المحاذاة

لمن يريد ان ينظر
الى قفاه

لها بالجهة التي الصورة المرئية فيه بصورة لم تكن محاذية للجهة التي فيها المرآة بل مثاله ان يريد
الانسان مثلا ان يرى قفاه في المرآة فيحتاج الى مرآتين ينصب احدهما وراء القفا
والاخرى في مقابلتها بحيث يبصرها ويراعي مناسبة مخصوصة بين وضع المرآتين حتى
ينطبع صورة القفا في المرآة المحاذية للقفا ثم ينطبع صورة هذه المرآة في المرآة الاخرى حتى
يدرك العين صورة القفا كذلك في اقتناص العلوم طرق عجيبة فيها انتقالات اعجب مما ذكر في المرآة
وليس على بسيط الارض من يهتدي الى كيفية الاهتداء بها فهذه هي الاسباب المانعة للنفس الناطقة
من معرفة حقايق الامور والا فكل نفس بحسب الفطرة السابقة صالحة لان تعرف حقايق الاشياء
لانها امر رباني شريف فارق ساير جواهر هذا العالم بهذه الخاصية وما ورد عنه صلعم لولا
ان الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا الى ملكوت السماء اشارة الى هذه القابلية
وهذه الحجب الحايلة بين النفوس الانسانية وعالم الملكوت فاذا ارتفع هذه الحجب والموانع
عن قلب الانسان الذي هو نفسه الناطقة تجلى فيه صورة الملك والملكوت وهيئة الوجود على
ما هي عليه فيرى ذاته في جنة عرضها السموات والارض بل يرى في ذاته جنة عرضها اوسع من عرض
السموات والارض لانهما عبارة عن عالم الملك والشهادة وهو محدود واما عالم الملكوت والحقايق
العقلية وهو الاسرار الغايبة عن مشاهدة الحواس المخصوصة بادراك البصيرة فلا نهاية لها
وجملة عالم الملك والملكوت اذا اخذت دفعة تسمى الحضرة الربوبية لان الله محيط بكل
الموجودات اذ ليس في الوجود سوى ذات الله وافعاله ومملكته ومملكته من افعاله فما
تجلى من ذلك للقلب هي الجنة بعينها عند قوم وهو سبب استحقاق الجنة عند آخرين ويكون
سعة المملكة في الجنة بقدر سعة المعرفة وبمقدار ما تجلى للانسان من الله وصفاته وافعاله و
اثنا

المراد من الطاعات واعمال الجوارح كلها تصفية القلب وتطهير النفس وجلاؤها باصلاح
الجزء العملي منها قد افلح من زكاها وقد خاب من دسيها ولنفس الطهارة والصفات ليست
كمالا بالحقيقة لانها امر عدمي والاعدام ليست من الكمالات بل المراد منها حصول انوار
الايمان اعني اشراق نور المعرفة بالله وافعاله وكتبه ورسله واليوم الآخر وهو المراد
بقوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام فهو على نور من ربه فشرح الصدر
غاية الحكمة العملية والنور غاية الحكمة النظرية فالحكيم الالهي هو الجامع لهما وهو المؤمن الحقيقي
بلسان الشريعة وذلك الفوز العظيم **فصل** في كيفية حصول العقل الفعال في انفسنا
اعلم ان للعقل الفعال وجودا في نفسه ووجودا في انفسنا فان كمال النفس وتمام وجودها وصورتها
وغايتها هو وجود العقل الفعال لها واتصالها به واتحادها معه فان مآل وصول الشيء اليه بوجه الاتحاد
لا يكون غاية لوجود ذلك الشيء فما هو غاية بالطبع لشيء في وقت فهو من شأنه ان يصير صورة
له في وقت آخر الا لمانع يقطع طريقه الى الوصول وكانا قد اوضحنا تحقيق هذا الاتحاد في تعليم
الكل عند كشفنا عن احوال العقل والمعقول ايضا ما يكفي لاهل العرفان واصحاب الذوق والوجدان
وان لم يكن نافعا لاهل الجحود والطغيان ممن يستشكل عليه ان شيئا واحدا كيف يكون فاعلا
مقدما على وجود الشيء وغاية متأخرة عنه مترتبة عليه متصاعدا اليه بعد مراتب استكمالاته
وترقياته في الوجود فعليه ان يرجع وينظر الى ما حققنا ويسلك الطريق الذي سلكناه حيث
عرفنا بقوة البرهان ونور الكشف والعيان ان المبدأ الاعلى له الاولية والآخرية لاجل سعة
وجهه المنبسط وقوة وحدته الجامعة وشدة نوريته الساطعة وتمام هويته التي انبعث منها
الهويات وعينه التي انبجست منها اعيان الموجودات فوجوده التام الذي هو فاعل

الانبات هو غايتها وكمالها فهو اصل شجرة الوجود وثمرتها الا ان وحدته ليست كسائر الوحدات
التي تحصل بتكررها الاعداد فلا ثاني لوحدته كما لا مثل لوجوده بل احديته الصرفة جامعة للكثرات
سارية في الوحدات ونور وجوده نافذ في الهويات لانه كما قال امام الموحدين علي عليه السلام
مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة فلارتفاع وجوده الابتدائي ووجوده الانتهائي
فمنه تنزل الموجودات في الابتداء واليه تصعد الانيات في الانتهاء فعلى هذا المنوال
حال وجودات الانوار القيومية والصور المفارقة الالهية فان وجودات العقول الفعالة
ظلال لوجوده ووحداتها مثل لوحدته وسعتها وجمعيتها انموذج لسعته وجمعيته فانما هي
وسائط صدور الاشياء عن الحق تعالى ووسائل رجوع الموجودات اليها فلها الاولية بالوجود
والآخرية بالغرضية كما انها موجودة لوجوده لا بايجاده باقية ببقائه لا بابقائه لانها كما علمت
بمنزلة اشعة نوره ولوازم هويته ثم ان النظر في العقل الفعال من حيث وجوده في نفسه
غير النظر فيه من حيث حصوله لنفوسنا فالنظر فيه من الحيثية الاولى قد مر ذكره في فن الربوبيات
اذ قد ثبت وجوده في نفسه بالبرهان وليس النظر فيه الان الا من حيث كونه كمالا للنفس
الانساني وتماما لها والبرهان على وجوده في النفس ان النفس في مبادي الامر وان
كانت نفسا بالفعل لكنها عقل بالقوة ولها ان تصير عقلا بالفعل لاجل تصور المعقولات
والتعقل بالثواني بعد الاوليات حتى تصير بحيث تحضر صور المعلومات متى شاءت
فيحصل لها ملكة استحضار الصور العقلية من غير تجشم كسب جديد فيخرج ذاتها من العقل
بالقوة الى العقل بالفعل وكل ما خرج من حدود القوة والاستعداد الى حد الفعل فلا بد له من امر
يخرجه منها اليه فهو ان كان امرا غير عقل كجسم او قوة جسمانية فيلزم ان يكون الاخس

وجودا علة مفيدة للاشرف وجودا وكان غير العقل افاد العقل لغيره وذلك محال وان كان عقلا
فلا يخلو اما ان يكون عقلا في اصل الفطرة فهو المطلوب وان لم يكن كذلك فيحتاج لا محالة
الى امر يخرجه من القوة ويجعله عقلا بالفعل فننقل الكلام اليه حتى يدور او يتسلسل او ينتهي الى المطلوب
فثبت وجود العقل المقدس عن شائبة القوة والنقص الاستعدادي وايضا من سبيل آخر ان الصور
الانسانية قد لا يكون معلوماتها التي اكتسبتها حاضرة لها مدركة ولها قوة الاسترجاع
والاستذكار فهي مخزونة فلها قوة الادراك وقوة الحفظ وهما متغايرتان لان الحافظ فاعل
والمدرك قابل فيمتنع اتحادهما ولا شك ان المدرك الفاعل هي النفس فالحافظ الفاعل جوهر
اجل منها وجودا وهذا النحو من الوجود عقل فعال وظاهر مكشوف انه ليس جسما ولا جسمانيا
ولا قوة في جسم لان شيئا منها لا يكون معقولا بالفعل ولا عاقلا بالفعل فكيف يكون سببا
لما ليس بجسم ولا في جسم والكلام في وجود سبب يصير به النفس عقلا بالفعل واما
المعقول من الجسم فهو صورة عقلية لا يحمل عليه معنى الجسم بالحمل الشائع الصناعي فما بجسم
لم يصر جسم معقولا فضلا عما ليس بجسم من الامور التي ليست داخلة في مكان ولا منطبعة في
ذي وضع وحيز حتى يجاورها او يحاذيها جسم او صورة في جسم فيؤثر فيها لما تقدم
ان تاثير الاجسام والجسمانيات في الاشياء بمشاركة الاوضاع المكانية فان القرب
الوضعي والاتصال المقداري في الجسمانيات بازاء القرب المعنوي والارتباط العقلي في الروحانيات
في قبول الاثر واستجلاب الفيض واما الاول تعالى فهو وان كان هو الفياض المطلق والجواد
الحق على كل قابل لفيض الوجود الا ان في كل نوع من انواع الكائنات لا بد من واسطة
تناسبه من الصور المجردة والجواهر العقلية وهم الملائكة المقربون المسمون عند الاوائل

بارباب الانواع وعند الافلاطونيين بالمثل الافلاطونية والصور الالهية لانها علوم الهية تفصيلية
التي لم يطلها بصدد الاشياء الخارجة كما مر ولا شك ان المبقها والنسبها في ان يفيض تحمل
النفوس الانسانية هو ابوها القدسي ومثالها العقل المسمى بلسان الشرع جبرئيل وروح القدس
وفي لغة الفرس كان ليس روان بخش وفي كثير من الآيات القرآنية تصريح بان هذه المعارف
في الناس وفي الانبياء بحصل تعليم الملك والهامه كقوله علمه شديد القوى وقوله
قال نبأني العليم الخبير وكيفية وساطة هذا الملك المقرب العقلاني في استكمالات العلمية
ان التخيلات المحسوسة اذا حصلت في قوة خيال يحصل منها من جهة المشاركات والمباينات
معاني الكلية ولكنها في اوائل الامر مبهمة الوجود ضعيفة الكون كالصور المرئية الواقعة
في موضع مظلم فاذا كمل استعداد النفس وتأكدت صلاحيتها بواسطة التصفية والطهارة عن الكدورات
وتكرر الادراكات والحركات الفكرية اشرق نور العقل الفعال عليها وعلى مدركاتها الكونية
وصورها الخيالية فيجعل النفس عقلا بالفعل ويجعل مدركاتها ومتخيلاتها معقولات بالفعل وفعل
العقل الفعال في النفس وصورها المتخيلة الواقعة عندها كفعل الشمس في العين الصحيحة
وما عندها من الصور الجسمانية الواقعة بحذائها عند اشراقها على العين وعلى مبصراتها
فالشمس مثال العقل الفعال وقوة الابصار في العين مثال قوة البصيرة في النفس والصور
الخارجة التي بحيالها مثال الصور المتخيلة الواقعة عند النفس فكما ان قبل اشراق
الشمس عند الظلام يكون البصر بصرا بالقوة والمبصرات مبصرات بالقوة واذا طلعت
الشمس واشرقت عليها صارت القوة البصرية رائية مبصرة بالفعل وتلك الملونات
التي بحيالها مرئيات مبصرة بالفعل فكذلك مهما طلع على النفس هذا النور القدسي

واشرق ضوؤه عليها وعلى مدركاتها الخيالية صارت القوة النفسانية عقلا وعاقلاً
بالفعل وصارت المتخيلات معقولات بالفعل وميزت القوة العقلية من المكتسبات
الحاصلة ذاتياتها عن عرضياتها وحقايقها عن لواحقها ورقايقها واصولها عن
فروعها واخذتها مجردة عن الاعداد والافراد فيصير الانسان عند ذلك انسانا
عقليا اذ بطلت جزئيته وضيق وجوده لقطع التعلقات والقيود واذ اشتد هذا النور
الذي هو صورته العقلية اتحد بالروح الكلي الانساني المسمى بروح القدس والعقل الفعال
والمبدأ الفاعلي الذي سعة وجوده وبسط هويته بحيث يكون نسبته الى جميع الاشخاص
والاعداد والافراد البشرية نسبة واحدة كما هو شأن الكلي الصادق عليها المحمول
عليها بحسب المفهوم والمعنى الا ان المفهوم عنوان للافراد وهذا المبدأ الفاعلي حقيقة لها وحامل
لها حافظ اياها وكذا الطبايع الكلية عنوانات للذوات نورية وهويات عقلية ملكية
قدسية وارباب انواع طبيعية وبالجملة مهما صارت النفس عقلا لغير محسوساتها معقولات
بالفعل وعاقلات ايضا لما مر من طريقنا ان كل معقول بالفعل عاقل بالفعل

فصل

في اظهار نبذ من احوال هذا الملك الروحاني المسمى عند العرفاء بالعنقاء على سبيل الرمز
والاشارة العنقاء محقق الوجود عند العارفين لا يشكون في وجوده كما لا يشكون
في البيضاء وهو طاير قدسي مكانه جبل قاف صفيره يوقظ الراقدين في مراقد الظلمات
وصوته ينبه الغافلين عن تذكر الايات نداؤه ينتهي الى اسماع الهابطين في مهوى
الجهالات المترددين كالحيارى في تيه الظلمات النازلين في عالم الهيولى والهاوية
الظلماء والقرية الظالم اهلها ولكن قل من يستمع اليه ويصغي نداءه ويعرف صداؤه

لان اكثرهم عن السمع لمعزولون وعن آيات ربهم معرضون صم بكم عمي فهم لا يعقلون هو
مع جميع الخلق وهم لا معه بابان وبامانة جانى ازان تهانه وكل من له علة الاستسقاء
او فيه مرض السوداء يشفى لطلاله وكذا من به علة ماليخوليا ينتفع بسماع صفيره بل الامراض
المختلفة والعلل المزمنة كلها يزول بخواص اجنحته وربما تحمل الامراض واحد مهلك
وهو الجبل الراسخ المركب بالعناد وله الطيران صعودا ونزولا من غير حركة وانتقال
وله الذهاب والمجي من غير تجدد حال وارتحال واليه القرب والبعد من دون مسافة
ومكان ولا تغير وزمان منه ظهرت الالوان في ذوات الالوان وهو مما لا لون له
وكذا الامر في باب الطعوم والروايح ومن فهم لسانه لفهم جميع السنة الطيور ولعرف
كل الحقايق والاسرار مستوكره المشرق ولا يخلو عنه ذرة في المغرب الكل به مشتغل
وهو من الكل فارغ والامكنة مملوة منه وهو خال من المكان العلوم والصنايع منخرجة
من صفيره والنغمات اللذيذة والاغاني البهيجة والارغونات والموسيقات المطربة
وغيرها مستنبطة من اصوات هذا الطير الشريف الذات المبارك الاسم خير بين يدي الحق سلطانا
توجه دانى زبان مرغان را كل من يتعوذ بريشة من ريشه يجوز في النار امانا من الحرق
ويعبر على الماء مصونا من الغرق بل استكمال جميع الخلق بانجاح كمالاتهم ووصول الكل
الى مآربهم وحاجاتهم بتأييد هذا الطير القدسي

فصل

في بيان السعادة والشقاوة
الحسيتين الاخرويتين دون العقليتين الحقيقيتين ان النفوس الجاهلة جهلا بسيطا
دون ما هو مضاد للحق ان كانت هيولانية محضة ولم يحدث فيها هيئة عقلية ولا علم اولى
ففي بقائها وقع التردد والاختلاف بين الفلاسفة والمنقول عن اسكندر الافروديسي

وهو من اعاظم تلامذة معلم المشائين القول بعدمها وفسادها والشيخ الرئيس ايضا مال
الى هذا الرأي في بعض رسائله الموسومة بالمجالس السبعة وقد اشرنا الى ان النشأة
الاخرة لو كانت منحصرة في النشأة العقلية لكان القول ببطلان هذه النفوس الساذجة
لازما اضطرارا لان الوجود الشي في كل نشأة انما يكون لصورته لا لهيولاه لكن قد علمت ان بعد
هذه النشأة التعلقية المتجددة الكاينة الفاسدة عالمان صوريان مستقلان باقيان غير
داثرين احدهما دار المعقولات والثاني دار المحسوسات الصرفة التي لا مادة لها ولا حافظ
اياها الا النفس لان وجودها وجود ادراكي وهو بعينه محسوسيتها والمحسوس بما هو محسوس وجوده
بعينه وجوده للجوهر الحاس وهو النفس فالنفس هي الحافظ والمبقية للصور الحسية هناك
من غير مادة كما ان العقل هو الحافظ المبقي باذن الله للنفس من غير حامل او بدن فلا حاجة
للاشياء الموجودة في ذلك العالم الا باسبابها الفاعلية وجهاتها دون الاسباب القابلية
والقوى والاستعدادات فاذن هذه النفس باقية بعد البدن ولم ترسخ فيها هيئات
بدنية ورذايل نفسانية حتى يكون متاذية بها معذبة بسببها لمنافاتها ومضادتها
لجوهر النفس من حيث فطرتها الاصلية النورانية ولا يمكن ايضا ان يكون معطلة الفعل
والانفعال اذ لا معطل في الوجود فلها بقدر حظها من الوجود حظ من اللذة والسعادة
وقد مر ان الوجود لذيذ ان حصل وكماله اللذة وهذه النفس وجودها لها لا لشي آخر
لكونها غير مادية فاللذة حاصلة لها بقدر وجودها ووجودها معها ان كان بلا مانع
او مشوش لكنها ضعيفة اذ لا كمال لها وان كانت خارجة عن القوة المحضة والهيولانية
بحصول الاوليات في بعض الاراء المشهورة والمقدمات الذايعة ولم يحدث فيها بعد

شوق الى المعقولات ولا داعية لكمال علمي عقلي على وجه التأكد والجزم فانها اذا فارقت
هذا البدن فان كانت خيرة فلا محة لها سعادة غير حقيقية من جنس ما كانت توهمته
وتخيلته ولحقت اليه مما وسمعت من اهل الشرايع من الحور والقصور والسدر المخضود
والطلح المنضود والظل الممدود والاشجار والانهار وساير ما يكون لذيذا بهيجا عنده
وهذا مما لا اشكال في اثباته عندنا لان الصور الاخروية المحسوسة حصولها غير مفتقر
الى موضوع ومادة كما اشرنا اليه وسيأتي بيان ذلك على مسلك البرهان والفحص
البالغ والبحث اللايق واما الفلاسفة فنقل صاحب الشفاء عن بعض منهم قولا ممكنا على زعمه
وقد وصفه بانه لا يجازف في الكلام من ان هؤلاء اذا فارقوا الابدان وهم بدنيون
وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التزام النظر اليها والتعلق بها
عن الاشياء البدنية وانما لا انفسهم انها زينة لابدانهم فقط ولا التوقف في غير الابدان
والبدنيات امكن ان يعلقهم نوع تشوقهم الى التعلق ببعض الابدان التي من شانها
ان يتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع وهذه مهيات ثانية للاجسام دون
الابدان الانسانية والحيوانية للعذر الذي ذكرناه ولو تعلق بها لم يكن الا نفسا لها
فيجوز ان يكون ذلك جرما سماويا لا ان تصير هذه الانفس انفسا لذلك الجرم او مدبرة
لها فان هذه لا يمكن بل ان يستعمل ذلك الجرم لامكان التخيل ثم يتخيل الصور التي
كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده في نفسه وفي افعاله الخير و موجب السعادة
راى الخيرات فيتخيل انه مات وقبر وساير ما كان في اعتقاده للاخيار قال ويجوز
ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة ويكون مقارنا لمزاج الجوهر المسمى

فيتخيل

روحا الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن وانه لو جاز ان لا تحلل ذلك الروح مفارقا للبدن والاخلاط ويقوم لكانت النفس ملازمة الملازمة النفسانية وقال ابعد هولاء من الاشرار يكون ما سم الشقاوة الوهمية الضد ويتخيلون انه يكون ما سم جميع ما قيل في الشريعة التي كانت لهم من العذاب للاشرار وانما حاجتها الى البدن في هذه السعادة والشقاوة لسبب ان التخيل والتوهم انما يكون بالة جسمانية وكل صنف من اهل السعادة والشقاوة يزداد حاله باتصاله بما هو من جنسه وباتصال ما هو من جنسه بعده به فالسعداء الحقيقيون يتلذذون بالمجاورة ويحصل كل ذاته وذات ما يتصل به ويكون اتصال بعضها ببعض لا على سبيل اتصال الاجسام فتضيق عليها الامكنة بالازدحام لكن على سبيل اتصال معقول بمعقول فيزداد فسحة بالازدحام هذا ما بلغ اليه نظر الشيخ واثرابه في اثبات السعادة والشقاوة الاخروية بين المحسوستين في كيفية جنة السعادة وجحيم الاشقياء في المعاد وقد مرت الاشارة منا في الفصل الثالث من الباب الثامن من علم النفس عند بحثنا عن دفع الشكوك الباقية ايجاب النقل الى مخافة هذا الراي وما يلزمه من المفاسد والذي نذكر ههنا ان القول بتجويز ان يكون موضوع تصرف النفس وتخيلها بعد التجرد عن هذا البدن جوهرا متولدا من الهواء والدخان كما يتفق من جبل ذي بضاعة من الفلسفة الطبيعية فكيف من الفلسفة الالهية اليس مثل هذا الجسم الدخاني المتولد من بعض المواد العنصرية يتفرق ويتحلل بادنى سبب اذا لم يكن له طبيعة حافظة اياه عن التبدد وعن التحلل شيئا فشيئا بايراد البدل كما في الروح الطبي حتى يبقى ويقوى لتصرف النفس فيكون هو في ذاته نوعا نباتيا بل حيوانيا لكونه موضوع الادراك التخيلي فاذن اليس هذا عين التناسخ واليس صار هذا الجرم الدخاني حيوانا غير انسان تعلقت به نفس انسانية فصار هذا

الانسان

الانسان منسلخا عن الانسانية الى حيوان جنسه وذلك لان شرط الانسانية ان يكون له قوة ادراك المعقولات اما بالفعل او بالاستعداد القريب او البعيد وليس فيه شيء منها اوقد بطل استعداده الاول بالموت من غير ان يصير عقلا بالفعل ثم لو فرض كونه ذا قوة التعقل المعقولات لكان انسانا اخر فحينئذ وجه يلزم التناسخ وهو مع بطلانه في نفسه كما قد ابطله الشيخ وغيره من توابع المشائين وهذا اللزوم لا يندفع بمجرد قول السيعلية من غير ان يصير لقبا لها اذ لا معنى النفس الا الجوهر الادراكي المستعمل لجرم حيواني ذي حيوة بالقوة ممنوع لا دراكه تبا لما ذهبوا اليه من انطباع صورة المحسوسات والمتخيلات في الاجرام التي هي الة لها وبالجملة هذا مذهب ردي وقول فاسد الجاهم القول به عدم علمهم بتجرد النفس الخيالية ومدركاتها عن المواد الطبيعية والعجب من الشيخ ابي علي ايضا انه ذكر في هذا الكلام المنقول ان السعداء الحقيقيين يتلذذون باتصال ذواتهم بعضهم ببعض اتصالا عقليا كاتصال معقول بمعقول مع انه لم يحصل معنى اتصال العقل والاتحاد الذاتي بين العاقل والمعقول ولم يقدر على اثباته بل انكره في اكثر كتبه غاية الانكار وشنع على القايل به كفرفوريوس ومتابعيه غاية التشنيع ثم قال في اواخر الهيات الشفاء وفي الرسالة الاضحوية ان الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تاثيرا وصفاء كما تشاهد في المنام وربما كان المحلوم به اعظم شانا في بابه من المحسوس على ان الاخروي اشد استقرارا من الموجود في المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل وليست الصور التي ترى في المنام بل والتي تحس في اليقظة كما علمت الا المرتسم في النفس الا ان احدهما تبتدي من باطن وتنحدر اليه والثانية تبتدي من خارج وترتفع اليه فاذا ارتسم في النفس تم هناك

الادراك المشاهد وانما يلذ ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود في خارج وكلما ارتسم في النفس فعل فعله وان لم يكن سبب من خارج فان السبب الذاتي هذا المرتسم والخارج هو سبب بالعرض او سبب السبب فهذه هي السعادة والشقاوة الخسيستان بالقياس الى الانفس الخسيسة واما الانفس المقدسة فانها تبعد عن مثل هذه الاحوال وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية وتتبرى عن النظر الى ما خلفها والى المملكة التي كانت لها كل التبري ولو كان بقي فيها اثر من ذلك اعتقادي او خلقي تاذت به وتخلفت لاجله عن درجة العليين الى ان ينفسخ انتهى كلامه فهذه غاية ما وصلت اليه افكار الفلاسفة الاسلاميين اعني صاحب الشفاء والفارابي ومن كان في طبقتهم ويحذو حذوهم وهي قاصرة عن درجة التحقيق غير بالغة حد الاهتداء بل باطلة في نفسها كما سبق وتعلم من القول ولب الكلام فيما بيناه عند تجريدنا البحث الى اثبات معاد الانفس الغير الكاملة ولا الواصلة الى درجة العليين ثم العجب ان الذي صوره الشيخ رئيس الفلاسفة ونقله من بعض العلماء وهو ابو نصر كما ذكره المحقق الطوسي شارح الاشارات احسن واجود مما ذكره في كتب غيرهم من الاسلاميين ولهذا اختاره الشيخ الغزالي في كثير من مصنفاته كما يستفاد من بعض مواضع الاحياء وغيره وقال في رسالته المشهورة الموسومة بالمضنون بها ان اللذات المحسوسة الموعودة في الجنة من اكل ونكاح يجب التصديق بها لامكانها واللذات كما تقدم حسية وخيالية وعقلية اما الحسي فلا يخفى معناه وامكانه في ذلك العالم كامكانه في هذا العالم فانه بعد رد الروح الى البدن وكذا اقام البرهان على امكانه واما الخيالي فلذة كما في النوم الا ان النوم غير مستقر لاجل انقطاعه فلو كانت دائمة لم يظهر الفرق بين الخيالي والحسي لان التذاذ

الانسان

الانسان بالصورة من حيث انطباعها في الخيال والحس لا من حيث وجودها في الخارج فلو وجدت في الخارج ولم يوجد في حسه بالانطباع فلا لذة له ولو بقي المنطبع وعدم في الخارج لدامت اللذة والقوة المتخيلة قدرة على اختراع الصور في هذا العالم الا ان الصورة المخترعة المتخيلة ليست محسوسة ولا منطبعة في القوة الباصرة فلذلك لو اخترع صورة جميلة في غاية الكمال وتوهم حضورها ومشاهدتها لم يعظم سروره لانه ليس بصيرا مبصرا كما في المنام فلو كانت للخيال قوة على تصويرها في القوة الباصرة كما له قوة تصويرها في المتخيلة لعظمت اللذة ونزلت منزلة الصور الموجودة ولم يفارق الدنيا الاخرة في هذا المعنى الا من حيث كمال القدرة على تصويرها الصورة في القوة الباصرة ولا يخطر بباله شيء يميل اليه الا ويوجد له في الخيال حيث يرى واليه الاشارة بقوله عليه السلام ان في الجنة سوقا يباع فيه الصور والسوق عبارة عن اللطف الالهي الذي هو منبع القدرة على اختراع الصور بحسب الشهوة وهذا القدرة اوسع واكمل من القدرة على الايجاد من خارج الحس وحمل امور الاخرة على ما هو اتم واوفق للشهوات اولى ولا تنقص رتبتها في الوجود خصوصا من وجودها في الحس واشتغاء وجودها في الخارج فان وجودها مراد لاجل حظه وحظه من وجوده في حسه فاذا وجد فيه فقد توفر حظه والباقي فضل لا حاجة اليه وانما يراد لانه طريق المقصود وقد تعين كونه طريقا في هذا العالم الضيق القاصر اما في ذلك العالم فتتسع الطرق ولا تضيق واما الوجود الثالث العقلي فهو ان يكون هذه المحسوسات امثلة للذات عقلية التي ليست بجنسه فان العقليات تنقسم الى انواع كثيرة مختلفة كالحسيات فيكون هي امثلة لها كل جنس مثالا للذة اخرى عارتبه في العقليات يوازي رتبة المثال في الحسيات انتهى كلامه واكثره هو وفق لما نقلناه عن صاحب الشفاء وكانه ماخوذ منه وانزل من هذه المرتبة من الاعتقاد في

باب المعاد وحشر الاجساد اعتقاد علماء الكلام كالامام الرازي ونظرائه بناء على ان المعاد
عندهم عبارة عن جمع متفرقات اجزاء مادية الاعضاء اصلية باقية عندهم والتصوير بها مرة
اخرى لصورة مثل الصورة السابقة لتتعلق النفس بها تارة اخرى ولم يتفطنوا بان هذا حشر
في الدنيا لا في النشاة الاخرى وعود الى الدار الاولى دار العمل والتحصيل لا الى دار العقبى
دار الجزاء والتكميل فاين هذا من التناسخ وما معنى قوله تعالى انا لقادرون على ان نبدل امثالكم
وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين على ان نبدل امثالكم
وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله نحن خلقناهم وشددنا اسرهم واذا شئنا بدلنا امثالهم تبديلا فلاح
على ذي بصيرة ان النشاة الثانية طور اخر من الوجود يباين هذا الطور المخلوق من التراب والماء
والطين وان الموت والبعث ابتداء حركة الرجوع الى الله او القرب منه لا العود الى الخلقة المادية
والبدن الترابي الكثيف الظلماني ثم حمل الفخر في تفسيره الكبير استدل على اثبات ما فهمه وتصوره
من معنى الحشر والمعاد بايات قرانية وحققه في باب القيمة والبعث وكلها على ما وافق
طبعه ورايه فقال ان قوله تعالى في سورة الواقعة من الايات اشارة الى جواب شبهة المنكرين
الذين هم من اصحاب الشمال المجادلين فانهم قالوا ءاذا متنا وكنا ترابا وعظاما ءانا
لمبعوثون او اباؤنا الاولون واشير الى امكان هذا بوجوه اربعة اولها قوله تعالى افرايتم
ما تمنون ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون وجه الاستدلال بهذا ان المني انما يحصل من فضلة
الهضم الرابع وهو كالطل المبثث في اطراف الاعضاء ولهذا اشترك كل الاعضاء في الوجوب
غسلها بالالتذاذ الواقع لحصول الانحلال عنها كلها ثم ان الله تعالى سلط قوة الشهوة
على البنية حتى انها تجمع تلك الاجزاء الطلية فالحاصل ان تلك الاجزاء كانت

كانت متفرقة جدا اولا في اطراف العالم ثم ان الله جمعها في بدن ذلك الحيوان ومجمعها الله
في اوعية المني ثم انه اخرجها ماء دافقا الى قرار الرحم فاذا كانت هذه الاجزاء متفرقة فجمعها وكون
منها ذلك الشخص فاذا افترقت بالموت مرة اخرى فكيف يمتنع عليه جمعها مرة اخرى بهذا التقرير ثم
وان الله ذكرها في مواضع من كتابه منها في سورة الحج يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث
فانا خلقناكم من تراب الى قوله ذلك بان الله هو الحق وانه يحيي الموتى وانه على كل شيء قدير
وان الساعة اتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور ومنها في سورة المؤمنين بعد
ذكر مراتب الخلقة ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم يوم القيمة تبعثون ومنها في سورة الم يك
نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى ومنها في سورة الطارق فلينظر الانسان مم خلق
الى قوله انه على رجعه لقادر وثانيها قوله افرايتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون وجه
الاستدلال به ان الحب واقسامه من الطول متفرقة وغير متفرقة كالارز والشعير مدور ومثلث
ومربع وغير ذلك من الاشكال اذا وقع في ارض الندى واستولى عليه الماء والتراب فالنظر
العقلي يقتضي ان يتعفن ويفسد لان احدهما يكفي لحصول العفونة والفساد فهما جميعا اولى ثم
انه لا يفسد بل يبقى محفوظا ثم اذا ازداد في الرطوبة تنفلق الحبة فلقتين فيخرج منها ورقتان
فرقة من راسها صاعدة الى فوق واخرى من تحتها تنبت بها في الارض وكذا الى
بما فيها من الصلابة الحلية تنفلق باذن الله مجموعة على نصفين يخرج من احدهما الجزء
الصاعد ومن الثاني الهابط فيكون احدهما خفيفا صاعدا والاخر ثقيلا هابطا مع اتحادهما
في الطبيعة والعنصر فدل ذلك على قدرة كاملة وحكمة شاملة يعجز العقول عن دركها فهذا القادر
كيف يعجز عن جمع الاجزاء وتركيب الاعضاء وثالثها قوله افرايتم الماء الذي تشربون ءانتم

انزلتموه من المزن ام نحن المنزلون وجه الاستدلال بوجوه اولها ان الماء جسم ثقيل بالطبع
واصعاد الثقيل على خلاف الطبع فلابد له من قادر قاهر يقهر الطبع ويسخره ويبطل الخاصية
والصعود الذي من شانه الهبوط والنزول وثانيها ان تلك الذرات المائية المبثوثة
اجتمعت بعد تفرقها فلابد لها من جامع يجمعها قطرة قطرة من جمع الاجزاء الرشية المائية
للانزال قادر على ان يجمع الاجزاء المبثوثة الترابية للبعث وثالثها انه بالرياح والهبا
انزالها في مكان الحاجة والارض الجرز وكل ذلك دليل الحشر والرابع من تلك الوجوه قوله
افرايتم النار التي تورون ءانتم انشاتم شجرتها ام نحن المنشئون وجه الاستدلال ان النار صاعدة
بالطبع والشجر هابطة والنار نورانية والشجر ظلمانية والنار حارة يابسة والشجر باردة رطبة
فاذا امسك الله في داخل تلك الشجرة الظلمانية تلك الاجزاء النورانية فقد جمع بقدرته بين
تلك الاجزاء المتنافرة فاذا لم يعجز عن ذلك فكيف يعجز عن تركيب اجزاء الحيوان وجمع
اعضائه انتهى كلامه وهذا نهاية ما بلغ اليه فهم اهل الكلام وغاية ما وصل اليه قوة نظر
علماء الرسوم في اثبات النشاة الاخرة وحشر الاجسام ونشر الارواح والنفوس وفيه
مع قطع النظر عن مواضع المنع والخدش وعن تحريف الايات القرانية عن معانيها والاغماض
المتعلقة بها المقصودة منها المنافية لها ولاجلها كما سنشير اليه ان ما قرره وصوره
ليس من اثبات النشاة الاخرة وبيان الايمان بيوم القيمة في شيء اصلا فان الذي
حيث من تصويره كلامه وتحرير مرامه ليس الا امكان ان يجمع متفرقات الاجزاء المبثثة
في امكنة متعددة وجهات مختلفة من الدنيا ويقع منضما بعضها الى البعض في مكان واحد
فتفيض عليها صورة مماثلة للصورة السابقة المنعدمة فيعود الروح من عالمه التجرد الى حد

بعد احقاب كثيرة كانت فيه في روح وراحة تارة اخرى الى هذا العالم المختلفة بهذا البدن
الكثيف المظلم وانما سمي يوم الاخرة بيوم القيمة لان فيه تقوم الروح عن هذا البدن الطبيعي
مستغنيا عنه في وجوده قائما بذاته وبذات مبدعه ومنشئه والبدن الاخروي قائم
بالروح هناك والروح قائم بالبدن الطبيعي ههنا لضعف وجوده الدنيوي وقوة
وجوده الاخروي وبالجملة كلامه اشبه بكلام المنكرين للاخرة منه بكلام المؤمنين بها
فان اكثر الطباعية والدهرية هكذا كانوا يقولون يعني ان المواد العنصرية تجمع بواسطة هبوب
الرياح ونزول الامطار على الارض ووقوع الاشعة الشمسية والقمرية وغيرهما عليها فتحصل
من تلك المواد انسان وحيوان ونبات ثم يموت وينفسخ صورها ثم تجتمع تلك
الاجزاء مرة اخرى على هذه الهيئة او على هيئة اخرى قريبة منها فتحصل منها امثال خ
المواليد تارة اخرى اما مع بقاء النفوس والارواح كما يقوله التناسخية او مع حدوث
طائفة منها وبطلان طائفة سابقة وليت شعري ان الذي انكر ان يحدث من ماء وتراب
ومادة بعينها تارة بعد اخرى صورة شبيهة بالصورة الاولى حتى يكون المطلوب اثبات
قدرة الله في ذلك وجملة الامر ان هؤلاء القوم من اصحاب الفلسفة والكلام واهل المجادلة
والخصام لم يعلموا ان مقصود التكاليف ووضع الشرائع وارسال الرسل وانزال الكتب
ليس الا تكميل النفوس الانسانية وتخليصها عن هذا العالم ودار الاضداد واطلاقها
عن اسر الشهوات وقيد الامكنة والجهات وهذا التكميل والتجريد والخلاص الا تبديل
هذه النشاة الداثرة المتجددة الى النشاة الباقية الثابتة وهذا التبديل الى النشاة
الباقية موقوف اولا على معرفتها والايمان بوقوعها وثانيا على انها الغاية الاصلية

المقصودة من وجود الانسان التي يتوجه اليها بمقتضى فطرتها الطبيعية لولم ينحرف عن سلكها
بواسطة الجهالات وارتكاب السيئات وما انشأ على العمل بمقتضاها وما يسهل السبيل
اليها ويدفع القواطع المانعة عنها فالغرض الاهم من هذه الايات الدالة على حقيقة المعاد
هو التنبيه على ان نحوا اخرى من الوجود والهداية الى عالم غايب عن هذه الحواس باطن عن شهود الجلى
وهو مسمى بعالم الغيب وهذا العالم الشهادة وهو عالم الارواح وهذا عالم الاجساد وكما ان
الروح باطن الجسد كذلك عالم الاخرة باطن هذا العالم ثم لما كان اثبات نحو اخرى من الوجود
يخالف هذا الوجود الطبيعي الوضعي ونشأة اخرى باطنة تباين هذه النشأة الظاهرة امرا
صعب الادراك متعسرا على اذهان اكثر الناس يجحدوه وانكروه وايضا لانغمارهم بهذه الاجسام
وشهواتها ولذاتها ليصعب عليهم تركها وطلب نشأة تضاد هذه النشأة ولذلك لم يتدبروا
في حقيقتها وكيفيتها بل اعرضوا عنها وعن اياتها كما قال تعالى وكاين من اية في السموات والارض
يمرون عليها وهم عنها معرضون ورضوا بالحيوة الدنيا واطمانوا بها واخلدوا الى الارض كما قال
ولكنه اخلد الى الارض واتبع هواه ونحن راينا كثيرا من المنتسبين الى العلم والشريعة ليغضوا عن اثبات
عالم التجرد واشمازت قلوبهم عن ذكر العقل والنفس والروح ومدح ذلك العالم وذم
الاجساد وشهواتها الحيوانية ودفورها والفطها واكثرهم توهموا الاخرة كالدنيا ونعيمها
كنعيم الدنيا الا انها اوفر وادوم وابقى ولاجل ذلك رغبوا اليها وفعلوا الطاعات لاجلها طالبين
فيها الحظ شهوة البطن والفرج ولاجل ما ذكرناه تكرر في القرآن العظيم ذكر الايات الدالة على النشأة
الاخرة والبعث والقيام لينتبه الانسان من نوم الجهالة ورقدة الغفلة فيتوجه نحو الاخرة
ويتبرا من البدن وقيوده ومن الدنيا وتعلقاتها متطهرا عن الادناس والارجاس متشوقا

بيان منهجين

الى الجاه الارتقاء ومجاورة المقربين والاتصال بالقدسيين واعلم ان المراد من الايات المنقولة
ليس ما قرره صاحب الكبير من اثبات القدرة الجزافية الاشعرية التي بنا ها على ابطال الحكمة
ونفي العلة والمعلول واوجب الامور ان هؤلاء القوم متى حاولوا اثبات اصل من اصول الدين
كاثبات قدرة الصانع او اثبات النبوة والمعاد اضطروا الى ابطال خاصية الطبايع التي اودعها
الله فيها ونفي الروابط العقلية بين الاشياء والترتيب الذاتي الوجودي والنظام اللائق الضروري
بين الموجودات التي جرت سنة الله عليها ولا تبديل لها وهذه عادتهم في اثبات اكثر
الاصول الاعتقادية كما فعله هذا الرجل الذي هو امام اهل البحث والكلام فان قلت فما معنى
هذه الايات سيما المشتملة على ذكر النطفة وابتداء الخلقة فهل المعنى المراد منها الا ان الله تعالى
كما انه قادر على الابتداء والانشاء قادر على الاعادة والتكوين مرة اخرى قلت الغرض
الاصلي من الايات المعادية بحوم حوم بيان منهجين شريفين في بيان المعاد وحشر النفوس والاجساد
احدهما اثبات ذلك من جهة المبدأ الفاعل ولزوم الغايات للطبايع الجوهرية الالهية وثانيهما
اثباته من جهة المبدأ الفاعلي ولا شك ان البرهان الذي يكون الحد الاوسط فيه علة للنتيجة
وهي ثبوت الاكبر للاصغر وهو المسمى برهان اللم اوثق من الذي يكون الاوسط معلولا للحكم المذكور
وهو المسمى بالدليل ثم اوثق البراهين اللمية واحكمها ما يجعل الوسط فيه سببا فاعليا او سببا
غائيا دون ساير الاسباب فاذن نقول الايات التي فيها ذكرت النطفة واطوارها الكمالية و
تقلباتها من صورة النقص الى صورة الكمل ومن حال ادون الى حال اعلى فالغرض من ذكرها
اثبات ان لهذه الاطوار والتحولات غاية اخيرة فللانسان توجه طبيعي نحو الكمال وحركة
فطرى في التقرب الى المبدأ الفعال والكمال اللائق بحال الانسان المخلوق اولا من هذه

المواد الطبيعية والاركان لا يوجد في هذا العالم الادنى بل في عالم الاخرة التي اليها الرجعى وفيها
الغاية والمنتهى فبالضرورة اذا استوفى الانسان جميع المراتب الخلقية الواقعة في حدود حركته
الجوهرية الفطرية من الجمادية والنباتية والحيوانية وبلغ اشده الصوري وتم وجوده الدنيوي الحيواني
فلابد ان يتوجه نحو النشأة الاخرة ويخرج من القوة الى الفعل ومن الدنيا الى الاخرى ثم الى
المولى وهو غاية الغايات ومنتهى الاشواق والحركات وهو المراد من قوله يا ايها الناس ان
كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة الى قوله وان الله يبعث من في
القبور قبور الاجساد وقبور الارواح اعني الابدان وكذا غيره من الايات المذكورة فيها اطوار الخلقة
واكوان النطفة فان الغرض من الكل اثبات النشأة الاخرة للانسان من جهة ثبوت الغاية
لوجوده وحركته الفطرية فان قلت هذه التحولات والتطورات مما يوجد في غير مادة الانسان ايضا
كالنبات والحيوان فيلزم ان يكون لهما ايضا نشأة اخروية قلت بعض هذه الاحوال والاطوار يوجد فيها
لا كلها النقصان فطرتها عن درجة الانسانية فغايتها ايضا يكون بعد تلك الاطوار وساير الاكوان
الحيوانية ما لم يصل الى حد الانسانية ولم يدخل بابها لا يمكنه الولوج الى ملكوت السموات
والصعود الى باب القدس كما ان الاكوان النباتية ما لم يدخل باب الحيوانية لم يمكنه
الدخول الى باب الانسانية لا على وجه التناسخ بل على نحو اخر يعلمه اهل البصيرة والحكمة ثم انه
ليس كل متوجه نحو غاية فهو لا محالة واصل اليها بل ربما تعوق عنها لامر خارجي فان جهل
وقاطع للطريق وحجاب عن الوصول والغرض ان للطبايع غايات ثابتة بمقتضى الفطرة الاصلية
البلوغ اليها وربما يقع المنع والحجاب واما الايات التي يستدل فيها على اثبات الاخرة
بخلق الاجرام العظيمة والانواع الطبيعية فالغرض فيها اثبات هذا المطلب من جهة نحو الفاعلية فان

اكثر الناس يزعمون انه لابد من حدوث شيء من مادة جسمية وطينة لان حصول شيء لا من
اصل محال فينكرون حدوث عالم الاخرة واشكال وصور فيها ولم يعلموا ان وجود الاكوان
الاخروية انما هو من باب الانشاء بمجرد الجهات الفاعلية لا من باب التخليق من اصل مادي
وجهات قابلية فالله تعالى جل شانه الاصل في الفاعلية هو الابداع والانشاء
لا التكوين والتخليق من مادة وكذلك خلق السموات والارض واصول الاكوان فان وجودها
لم يخلق من مادة اخرى بل اوجدها على سنة الاختراع والانشاء وهكذا يكون انشاء الجنة
والنار والاجسام الموجودة في الاخرة فيندفع اشكال المنكرين للدار الاخرة وانها في اي
مادة يوجد وفي اي قطر وجهة واين مكانها ومتى زمانها ووقت قيامها يطلبون للاخرة
مكانا خاصا ويسئلون عن الساعة ايان مرساها اي في اي مكان من امكنة هذه الاجسام و
يقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين اي في اي زمان معين من ازمنة الدنيا ولم يعلموا
ان مكان الاخرة وزمانها ليس من جنس مكان الدنيا وزمانها وان وجودها وايجادها ليس
كوجود الاكوان الدنيوية وايجادها فلها انشاء نحو اخر من الانشاء ولهذا خلقة حاصلة من التخليق في
الهنا منهج دقيق شريف ومحل الايات القرآنية على ما هو اشرف واحكم اولى فالغرض من هذه الايات
التي اشير فيها الى هذا المنهج ان ابداع الصور وانشاءها من غير مادة سابقة انسب واقرب الى العلة الاولى
واهون عليها من تركيب المواد وجمع اجزائها ومتفرقاتها لان امرها كلمح البصر او هو اقرب
كما قال وما امر الساعة الا كلمح وقوله وما امرنا الا واحدة كلمح البصر فاذا كان اللائق والاحرى
بمبدع البدايع ومكون الصنايع انشاء الصور وابداعها من غير مادة من تخليقها من مزاج وامتزاج
وتركيبها من اجزاء مختلفة حاصل بازدواج ففعله الخاص الذي هو الابداع والانشاء اشرف

وارفع من جمع متفرقات وتركيب مختلفات فان هذا شان القوى والطبايع التي هي في الدرجة
الادنى من القصور في الفاعلية والتاثير فاذا صدر منه وجود الانسان على منهج الامتزاج والتركيب
من الاركان والامشاج ظهر صدوره منه تارة اخرى على سبيل الانشاء مجردا عن المواد على ان الحق
ان الايجاد مطلقا منه تعالى وان الوسايط هي مخصصات ومرجحات لايجاده او جهات لكثرة
فضله وافاضة وجوده لكن ما هو الاوسط في الوجود وارفع من الكثرة فهو اقرب الى الموجد الحقيقي وقد اشرنا
الى ان وجود الامور الاخروية اصفى من التركيب واعلى من الامتزاج واقرب الى الوحدة الخالصة
من هذه الامور الدنيوية فكان فعله الخاص به في الابتداء هو انشاء النشاة الاولى لا تركيب المختلفات
وجمع المتفرقات فكذلك حقيقة المعاد والفعل اللايق به انشاء النشاة الاخروية وهو اهون
عليه من ايجاد المكونات في الدنيا التي تحصل بالحركات من الاجساد والاستحالات في المواد وان كان الاخر
خيرا وابقى وادوم واعلى وما هو كذلك فهو اولى وانسب في الصدور عن المبدا الاعلى وما هو اهون عليه تعالى
كما قال وهو اهون عليه وله المثل الاعلى في السموات والارض واعلم ان الاخروية والدنيوية
انما هي بالقياس الى حدوثنا والا فتلك النشاة هي في نفسها اقدم واسبق لانها ما قبل الطبيعة في مرتبة
الوجود ذاتا وشرفا وما بعد الطبيعة نظرا الى حدوثنا واستكمالاتنا ولهذا اتفقوا بل على ان الدار الاخرة
موجودة بالفعل وان الجنة والنار مخلوقتان الان كما دلت عليه الايات والاحاديث الكثيرة
وحاصل الكلام على ان ايجاد الاكوان الاخروية اشبه بسنة الله التي هي الابداع من ايجاد المكونات
الدنيوية ان ايجاد هذه المواليد وتبليغها الى كمالها حاصل بالتدريج وهي الصق تدريجية الوجود
حدوثا وكمالا والاخرويات امور دفعية الوجود حدوثا وكمالا وان افراد الانواع واشخاص
الطبايع المتكثرة الاعداد لا يوجد جميعها دفعة وحدة في ان بل بعضها يوجد قبل بعضها.

على سبيل التوالد او التولد وما لم ينعدم امة لا توجد امة اخرى كما قال تعالى لكل امة اجل فاذا جاء
اجلها لا يستقدمون ساعة ولا يستاخرون بخلاف وجود الصور الاخروية والنشاة الاخروية فانها
لا يحتاج الى التولد والتوالد قل ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم ولان جزر
انما يقع دفعة واحدة باذن الله في نفخ اسرافيل ارواحهم في صور اجسادهم الكائنة من تلك الارواح
فانما هي نفخة واحدة فاذا هم بالساهرة **فصل** في اختلاف مذاهب الناس
في باب المعاد ان من الاوهام العامية والاراء الجاهلية راى من ذهب الى استحالة حشر النفوس
والاجساد وامتناع ان يتحقق في شيء منها المعاد وهم الملاحدة والطباعية والدهرية وجماعة
من الطبيعيين والاطباء الذين لا اعتماد عليهم في الملة ولا اعتداد بارائهم في الحكمة زعما منهم ان
الانسان ليس الا هذا الهيكل المحسوس حامل الكيفية المزاجية وما يتبعها من القوى والاعراض
وان جميعها مما ينعدم بالموت ويفنى بزوال الحيوة ولا يبقى الا المواد المتفرقة فالانسان
كساير الحيوان والنباتات اذا مات فات وسعادته وشقاوته منحصرتان فيما يكتسب
اللذات والالام البدنية الدنياوية وفي هذا تكذيب للعقل على ما راه المحققون من اهل العقل
والشرع على ما ذهب اليه المحققون من اهل الشريعة والمنقول من جالينوس في امر المعاد
هو التردد والتوقف بناء على توقفه في امر النفس انها هل هي المزاج فتفنى بالموت
ولا يعاد ام هي جوهر مجرد فهو باق بعد الموت فلها المعاد ثم من المتشبثين باذيال العلماء
من جنح الى ان المعدوم لا يعاد فاذا عدم الانسان بهيكله لم يمكن اعادته وامتنع
الحشر والمتكلمون منعوا هذا بمنع امتناع اعادة المعدوم تارة وبمنع فناء الانسان بفساد
هيكله اخرى فقالوا ان للانسان اجزاء باقية اما متجزية او غير متجزية ثم حملوا الايات والنصوص

الواردة في بيان الحشر على ان المراد جمع الاجزاء المتفرقة الباقية التي هي حقيقة الانسان
والحاصل ان اصحاب الكلام ارتكبوا في تصحيح المعاد احد الامرين المستنكرين المستبعدين عن
العقل بل النقل ولا يلزم شيء منهما بل العقل والنقل حاكمان بان المعاد في الاخرة هو
الذي كان مصدر الافعال ومبدا الاعمال مكلفا بالتكاليف والواجبات والاحكام العقلية
والشرعية ثم لا يخفى ان عرق الشبهة لا ينقطع عن اراضي اوهام الجاحدين المنكرين للحشر والقيمة
الا بقطع اصلها وهو ان الانسان بموته يفنى ويبطل ولا يبقى لانه ليس الا الهيكل مع مزاج
او صورة حالة فيه وقد مر قطع هذا الاصل مستقصى وقد اتفق المحققون من الفلاسفة
والمليين على حقية المعاد وثبوت النشاة الباقية لكنهم اختلفوا في كيفيته فذهب جمهور
الاسلاميين وعامة الفقهاء واصحاب الحديث الى انه جسماني فقط بناء على ان الروح
عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم والماء في الورد والزيت في الزيتونة
وذهب جمهور الفلاسفة واتباع المشائين الى انه روحاني اي عقلي فقط لان البدن ينعدم
بصوره واعراضه لقطع تعلق النفس عنها فلا يعاد بشخصه تارة اخرى اذ المعدوم لا يعاد
والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفناء فتعود الى عالم المفارقات لقطع التعلقات
بالموت الطبيعي وذهب كثير من اكابر الحكماء ومشايخ العرفاء وجماعة من المتكلمين
كحجة الاسلام الغزالي والكعبي والحليمي والراغب الاصفهاني وكثير من اصحابنا الامامية كالشيخ
المفيد وابي جعفر الطوسي والسيد المرتضى والعلامة الحلي والمحقق الطوسي رضوان الله عليهم
اجمعين الى القول بالمعادين جميعا ذهابا الى ان النفس مجردة تعود الى البدن وبه يقول
جمهور النصارى والتناسخية الا ان الفرق بان محققي المسلمين ومن يحذو حذوهم

يقولون بحدوث الارواح وردها الى البدن لا في هذا العالم بل في الاخرة والتناسخية بقدمها وردها
الى البدن في هذا العالم وينكرون الاخرة والجنة والنار الجسمانيين ثم ان هولاء القائلين
بالمعادين جميعا اختلف كلامهم في ان المعاد من جانب البدن اهو هذا البدن بعينه او مثله
وكل من العينية او المثلية ايكون باعتبار كل جزء من الاعضاء والاشكال والتخاطيط ام لا
والظاهر ان هذا الاخير لم يوجبه احد بل كثير من الاسلاميين مال كلامهم الى ان البدن المعاد
غير البدن الاول بحسب الخلقة والشكل وربما يستدل عليه ببعض الاخبار المذكورة فيها صفات
اهل الجنة والنار ككون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل جبل احد وبقوله تعالى
كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وبقوله تعالى اوليس الذي
خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم فان قلت فعلى هذا يكون المثاب
والمعاقب باللذات والالام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قلنا في الجواب
العبرة في ذلك بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة الالات وهو باق بعينه ولهذا يقال
لشخص من الصبى الى الشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصور والمقادير والاشكال والاعراض
بل كثير من الاعضاء والقوى ولا يقال لمن جنى في الشباب فعوقب في المشيب انها عقاب
لغير الجاني هذا تحرير المذاهب والاراء والحق كما ستعلم ان المعاد في المعاد هو هذا الشخص بعينه
نفسا وبدنا فالنفس هذه النفس بعينها والبدن هذا البدن بعينه بحيث لو رايته لقلت
انه بعينه فلان الذي كان في الدنيا وان وقعت التحولات والتقلبات الى حيث
يقال هذا مذهب وذلك جديد وربما ينتهي كلاهما الى حيث تجدا او يصير اعلا محضا او جسدا
ومن انكر ذلك فهو منكر للشريعة ناقص في الحكمة ولزمه انكار كثير من النصوص القرانية

في احتجاج المنكرين للمعاد احتج المنكرون تارة بامتناع اعادة المعدوم كما مر
وتارة بانه لو اكل انسان انسانا فالاجزاء الماكولة ان اعيدت في بدن الاكل لم يكن الانسان
الماكول معادا وان اعيدت في بدن الماكول لم يكن الاكل معادا ولزم ان يكون اجزاء بعينها
منعمة ومعذبة اذا اكل مؤمن كافرا واجيب في الكتب الكلامية عن الاول بمنع الامتناع في اعادة
المعدوم او بمنع توقف الجود عليها وعن الثاني بان المعاد هو الاجزاء التي منها ابتداء
الخلق وهي الاجزاء الاصلية عندهم والله تعالى يحفظها ولا يجعلها جزءا كذلك لبدن اخر ولا
للناظرين في امر المعاد اثباتا ونفيا مناظرات ومباحثات من الجانبين ذكرها يؤدي الى
التطويل من غير فائدة وما اورده المتكلمون من الكلام لا يفي بالالزام والافحام فضلا عن تعيين المرام
وتحقيق المقام والاولى بحال من اقتصر في تحقيق هذه الامور الاعتقادية على مجرد البحث الكلامي
ان يستفسر عن هؤلاء المنكرين للمعاد الجاحدين للاحكام الشرعية بناء على الحق عن مدار كهم عن
دركها انهم هل يدعون الامتناع او منعون الامكان والجواز فعلى الاول يقال لهم ان علمكم
البشري واثبات ما ادعيتم وما لكم فيما قلتم به من هذا عين ولا اثر وعلى الثاني يقال كل ما ازيل
ظاهره عن الاحالة والامتناع قام التنزيل الالهي والاخبار النبوية الصادرة عن قائل مقدس عن شوب
الغلط والكذب مقام البراهين الهندسية في المسائل التعليمية والدعاوي الحسابية بحث وتحصيل
ان من الباحثين من حصل وجه الاعادة البدنية بما حاصله ان الشخص انما تشخص وتخصص بخصوص
اجزائه مادة وصورة وبدنا وروحا وليس خصوص التاليف معتبرا في التشخص بل المعتبر تشخص الاجزاء
بتاليف نوعي لا شخصي باق بعينه ثم اذا بطل التاليف وتحلل التركيب المعتبر لم يبق الشخص الاول
لا لزوال الاجزاء فانها باقية بتشخصها وعيانها بل لزوال النظم والتاليف المعتبر منها ثم

ثم اذا حصل مرة اخرى من نوع التاليف المعتبر من الاجزاء الباقية بعينها عاد الشخص الاول
بعينه هذا كلامه واقرب منه ما ذكره بعض اجلة المتأخرين حيث قال قد ذهب بعض المتكلمين الى
جواز اعادة المعدوم وذهب الحكماء وبعض المتكلمين الى امتناعها وهؤلاء البعض القائلون
بالمعاد الجسماني المنكرين لاعادة المعدوم لا يقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها
وخروجها عن الانتفاع ثم قال ذكرت في حواشي التجريد ان هذا بناء على نفي الجزء الصوري
للاجسام وحصر اجزائه في الجواهر الفردة كما هو مذهب المتكلمين وكذا على ما ذهب اليه المص
حيث قال الجسم هو الصورة الاتصالية وانها تبقى بعينها حال الانفصال ولو اثبت الجزء الصوري
في الاجسام قيل يكفي في المعاد الجسماني كون الاجزاء المادية هي بعينها والقدح فيه بتبدل
الجزء الصوري الجديد ان كان اقرب الصور الى الصورة الزائلة فان قيل فيكون تناسخا قيل
الممتنع عندنا هو انتقال النفس الى بدن مغاير له بحسب المادة الى بدن اخر لا الى بدن
متالف من عين مادة هذا البدن وصورته هي اقرب الصور الى الصورة الزائلة فان سمي
ذلك تناسخا فلا بد من البرهان على امتناعه فان النزاع انما هو في المعنى لا في اللفظ انتهى
قوله اقول كلام هذين الفاضلين في غاية السخافة والركاكة مع انه اقرب الى الصواب
من كلام غيرهما من اهل الكلام في هذا الباب وذلك لوجوه الاول انه مبني على ان
تشخص زيد لم ينعدم منه بالموت الا التاليف والاضافات بين اجزائه ونظمه وترتيب
بين اعضائه فيلزم ان يكون الجثة من مقولة المضاف وهو ظاهر الفساد والثاني كون
اجزاء زيد مثلا منحصرة في الجواهر الفردة لا يلزم ان يكون تلك الجواهر اذا ركبت يكون زيدا
لو كان تركيبا وترتيبا مطلقا على اي وجه كان او على النظم مخصوص والا لزم على الاول

انها لو ركبت منها كرة مصمتة كانت هذه الكرة زيدا وعلى الثاني ان يكون زيد الميت في بعض
من الاحيان حيا اذا وقعت اجزاؤه على هذا النظم مع كونه ميتا سواء كان هذا الترتيب
جزءا منه او شرطا خارجا عنه والمحقق الطوسي لم يذهب ولا غيره من العقلاء القائلين بنفي الهيولى
الى ان الجسم المعين الذي هو فرد للجسم المطلق بالمعنى الذي هو جنس لا بالمعنى الذي هو مادة
لا ينعدم بالتفريق انما الذي لا ينعدم عندهم هو الجسم بمعنى المادة وهو الذي يكون مستمر الوجود
في مراتب الاتصالات والانفصالات لا ما هو الجسم بالمعنى الجنسي الذي لا وجود له حصلا
الا بصورة اخرى مقومة له محصلة لطبيعته الجنسية تحصيلا مميزة من بين سائر الانواع تميزا
ذاتيا وقد اتفق جمهور الحكماء واتباعهم على ان الجسم بما هو جسم مطلق لا وجود له في الاعيان
والجسم المعرى عن كافة الصور الكمالية مما لا يمكن ان يوجد في الخارج وان نية الانسان
ليست بمجرد الجسمية والا لكان كل جسم انسانا وكذا زيدية زيد ليس بمجرد اجزاء
او تركيب كانت والا لكان اذا صارت تلك الاجزاء متفرقة متباعدا بعضها عن بعض
في اطراف العالم زيدا كيف يصح لعاقل ان يذهب الى ان جسما مخصوصا كهذا الفرس اذا
قسم اقساما وفرقت اجزاؤه كان بعينه باقيا حال التفرق الثالث ان ما عند القائل بالتناسخ
بحسب المعنى كما ذكره واردة هاهنا بلا مرية وهي لزوم كون بدن واحد ذا نفسين فان بدن زيد الاول
لو كانت فيه بعينها لتعلق النفس حين التفرق باقية لم يفارق عنها النفس فكان زيد حال
الموت حيا وقد فرض ميتا وان لم يكن باقيا فاحتاجت في قبولها للنفس الى انضمام امر اليها
ليستعد للقبول فاذا انضم اليها ذلك الامر وصارت مستعدة باستعداد اخر جديد لابدان
يفيض عليها من المبدأ الجواد فيض جديد وروح مستانف فاذا تعلق بها الروح المعاد

ايضا كان لبدن واحد روحان وهو ممتنع ثم اي تخصص ومناسبة بقي لاجزاء ترابية متفرقة
من بين سائر الاجسام لبقاء ارتباط النفس بها ولو كان ارتباطا ضعيفا فان كل علاقة وارتباط
بين شيئين دون سائر الاشياء انما يتحقق بان يكون كل منهما طالب الاشياء الى الاخر ونحن
نرى كثيرا من المواد التي لها مزاج قريب من مزاج الحيوان وكيفية قريبة من كيفية يكون
بها التحق المادة لفيضان صورة حيوانية فهي اولى بتعلق النفس اليها من تلك الاجزاء
الرمادية لم يبق لها استحقاق قبول صورة جمادية فضلا عن النباتية فضلا عن الحيوانية فضلا عن
الانسانية فضلا عن الزيدية وكل من له ادنى ادراك اذا رجع الى وجدانه يعلم يقينا
ان لا التفات ولا اشتياق ولا استيناس للنفس بجسم من بين سائر الاجسام او
باجزاء جسمية من بين سائر الاجزاء الا بان له او لها كيفية محسوسة ملائمة او
هيئة مناسبة فقل لي يا ايها العاقل المتامل اي تعلق وشوق يكون للنفس باجزاء
مشوشة في الهواء او مغمورة في باطن الارض والماء بحيث لا يتميز عند الحس او الخيال
عن غيرها من الاجزاء وان كان لها تميز في نفس الامر وفي علم الله اعتبارا لا يوجب
اختصاص لهذا الامر اصلا وليست ايضا عند انحلال التركيب وفساد القوى البدنية قوة
ذاكرة للنفس عندهم حتى تكون باقية البدن الشخصي في الحافظة مخصصا لتعلق النفس بالاجزاء التي
منها تركب البدن ولو سلم وجود الذكر وكونه مخصصا فهو انما يوجب تخصيص تعلق النفس
بهذا البدن المعاد دون سائر الابدان لا تعلق هذه النفس به دون نفس اخرى
والذي ينفع لهم في دفع مفسدة التناسخ على تقدير صحته هو الثاني دون الاول اذ
الكلام في كون مادة بدنية حادثة مستدعيا لفيضان نفس حادثة فيلزم وجود نفس

لبدن واحد وهو آيات بينة ههنا على ما سبق فالمعبر في دفع هذه المطاعن والتكلفات البعيدة والتحملات الركيكة كلها الى ما تؤدنا بتحقيقه وحمله الله لنا من الحكمة المتعالية كسائر نظايره من الفوائد الظاهرة التي يحكم بصحتها ويعرف شرف قدرها وفور بهائها من بين كلمات اصحاب الافكار وارباب الانظار كل من سلك سبيل الله وكوشف بالانوار الالهية والاسرار كالبرق الجوهري قيمة اليواقيت اللامعة والدرر الزاهرة من بين ساير الاحجار في تفاوت مراتب الناس في درك امر المعاد وتفاضل مقاماتهم في ذلك اعلم ان لاهل الاسلام في الاعتقاد بحقية الحشر والمعاد وبعث الاجساد حسبما ورد في الشريعة الحقة مقامات المقام الاول ادناها في التصديق واسلمها عن الآفات مرتبة عوام اهل الاسلام وهو ان جميع امور الآخرة من عذاب القبر والضغطة والمنكر والنكير والحيات والعقارب وغيرها امور واقعة محسوسة من شانها ان تحس بهذه الباصرة ولكن باختفاء من الله عن حواس الانسان ما دام في الدنيا لحكمة ومصلحة من الله في اخفائها عن عيون الناظرين كما يدل عليه ظاهر بعض الآيات وصورة الروايات المقام الثاني ان تلك الامور الموعودة بها او المتوعد عليها في عالم الآخرة هي مثل ما يرى في المنام كلها امور خيالية وصور مثالية لا وجود لها في الخارج كما لا وجود لها عيانا لما يراه الانسان في نومه من الحيات والعقارب التي تلدغها الا انها كثيرا ما يتألم منها في النوم حتى يراه يصيح في نومه ويعرق ويتزعزع من مكانه انزعاجا شديدا وكذا من جهة اللذة فانه ربما يلتذ بشيء في النوم التذاذا شديدا اشد من هذا الالتذاذ والسرور في اليقظة كل ذلك يدركه النائم من نفسه ويتأذى او يلتذ به ويشاهد كثيرا من الصور والاشكال ويفعل افاعيل خيالية وانت ترى ظاهره ساكنا ولا ترى

حواليه وهي موجودة في حقه والعذاب حاصل في حقه ولكنه غير مشاهد واذا كان العذاب في الم اللدغ فلا فرق بين حية تتخيل او تشاهد وكذا الحال في الجنات والاشجار والانهار والمواضع النزهة والاشخاص الكريهة التي يراها ويسر بها في نومه وهي حاصلة له موجودة في حقه ادراكا ذهنيا لا عيانا خارجيا ولا مشاهدة بالحواس الظاهرة وهذا هو الذي مال اليه الشيخ في باب جنة الناقصين في العلم ونار القاصرين في العمل من الفساق وغيرهم وتبعه الغزالي على ما تراه كما يظهر من كتبه ورسائله وقد نقلنا هذا من كلامه في ذلك المقام الثالث في الاعتقاد بالصور الموجودة يوم المعاد او توجيه ما جاء وجهين الاول ان تلك الصور المحسوسة المذكورة في لسان الشرع اشارة الى صور عقلية مفارقة واقعة في عالم العقول الصرفة حسبما ذهب اليه افلاطن وشيعته من ان لكل نوع من الانواع المحسوسة مثالا عقليا وصورة مفارقة في عالم العقل ولا يخفى ان مشاهدة الامور الآخروية على هذا الوجه العقلي مختص باهل المعرفة والكاملين في العلم دون المتوسطين والناقصين من العقول الساذجة والنفوس الساكنة وهم اكثر اهل الجنة كما ورد في الخبر اكثر اهل الجنة البله وعليون لذوي الالباب ولذلك ذكر الغزالي في بعض رسائله بعد ذكر الوجوه الثلثة كلاما بهذه العبارة وجميع هذه الاقسام ممكنة فيجوز ان يجمع بين الكل ويجوز ان يصيب كل واحد بقدر استعداده فالجمود على الصورة المشوق بالتقليد لمن لم ينفتح له طريق الحقائق ولا يتمثل له هذه الصور العقلية والعارفون المستحقرون لعالم الصور واللذات المحسوسة يفتح لهم من لطائف السرور واللذات العقلية ما يليق بهم ويشفي شرههم وشهوتهم اذ حد الجنة ان فيها لكل امرء ما يشتهيه فاذا اختلفت الشهوات لم يبعد ان يختلف العطيات واللذات والقدرة واسعة والقوة البشرية على الاحاطة بعجايب القدرة

قاصرة والرحمة الالهية القت بواسطة النبوة على كافة الخلق القدر الذي احتملت افهامهم فيجب التصديق بما فهموه والاقرار بما وراءه منتهى العلم من امور يليق بالكرام الالهيين انتهى كلامه والوجه الثاني ان يكون هذه الامور كناية عما يلزمهما من حصول السرور او الآلام وهو المراد من قول الغزالي في بيان المرتبة الثالثة انه لو رأى احد في المنام الخضرة والماء الجاري والوجه الحسن والانهار والامطار المطرزة باللبن والعسل والخمر والاشجار المزينة بالجواهر واليواقيت واللآلي والقصور المبنية من الذهب والفضة والاسورة المرصعة بالجواهر والغلمان المتماثلين بين يديه للخدمة لكان المعبر يعبر ذلك بالسرور ولا يحمله على نوع واحد بل كل واحد يحمله على نوع آخر من السرور يرجع بعضه الى سرور العلم وكشف المعلومات وبعضه الى سرور المملكة وبعضه الى مشاهدة الاصدقاء وان اشتمل الجميع اسم اللذة والسرور فهي مختلفة المراتب مختلفة الذوق لكل واحد مذاق يخالف الآخر فكذلك اللذات العقلية ينبغي ان تفهم كذلك وان كانت مما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر انتهى ثم يمكن ان يكون تلك الامور الموعودة كناية عن اللذات والآلام العقلية بان الحية ينهشها لا بالالم بل الذي يلقاك منها هو السم ثم السم ليس هو الالم بل عذابك في الاثر الذي يحصل فيك من السم فلو حصل مثل ذلك الاثر من غير السم لكان العذاب قد توفر وكان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان اضاف الى السبب الذي هو يفضي في العادة فانه لو خلق في الانسان لذة الوقاع مثلا من غير مباشرة صورة الوقاع لم يكن تعريفها الا بالاضافة اليه ليكون الاضافة للتعريف بالسبب ويكون ثمرة السبب حاصلة وان لم تحصل صورة السبب والسبب لثمرته لا لذاته وهذه الصفات المهلكات

ينقلب موذيات ومولمات في النفس عند الموت فيكون آلامها كالم اللدغ واللسع من غير وجود حيات وعقارب وانقلاب الصفة موذية لصاحب انقلاب العشق موذيا عند موت المعشوق فانه كان لذيذا فصار اللذيذ بعينه مولما حتى نزل بالقلب من انواع العذاب ما يتمنى معه انه لم يكن قد تنعم بالعشق والوصال بل هذا بعينه احد انواع عذاب الميت المقام الرابع في الاعتقاد بالصور التي في الآخرة هو مقام الراسخين في العرفان الجامعين بين الذوق والبرهان وهو الاذعان اليقيني بان هذه الصور التي اخبرت بها الشريعة وانذرت بها النبوة موجودات عينية وثابتات حقيقية وهي من باب الموجودية والتحقق اقوى واتم وادوم من موجودات هذا العالم وهي الصور المادية بل لا نسبة بينهما في قوة الوجود وثباته ودوامه وترتب الآثار عليه وهي على درجات بعضها صور عقلية هي جنة الموحدين المقربين وبعضها صور حسية لذيذة هي جنة اصحاب اليمين واهل السلامة والمسلمين او مولمة هي جحيم اصحاب الشمال من الفاسقين او الضالين المكذبين بيوم الدين ولكن ليست محسوساتها كمحسوسات هذا العالم بحيث يمكن ان يرى بهذه الابصار الفانية والحواس الداثرة البائدة كما ذهب اليه الظاهريون من المسلمين ولا انها امور خيالية وموجودات مثالية لا وجود لها في العين كما يراه بعض اتباع الرواقيين وتبعهم آخرون ولا انها امور عقلية او حالات معنوية وكمالات نفسانية وليست بصور واشكال جسمانية وهيآت مقدارية كما يراه جمهور المتفلسفين من اتباع المشائين بل انها صور عينية جوهرية موجودة لا في هذا العالم الهيولاني محسوسة لا بهذه الحواس الطبيعية بل موجودة في عالم الآخرة محسوسة بحواس اخروية نسبة الحاس الى الحاس كنسبة المحسوس الى المحسوس وعالم الآخرة جنس لعوالم كثيرة كل

منها مع تفاضلها اعظم واشرف من هذا العالم وكذلك للانسان وجوارحه نشآت كثيرة
غير هذه النشأة الهيولانية المستحيلة الكائنة الفاسدة ولذلك قال تعالى على ان نبدل امثالكم
وننشئكم فيما لا تعلمون وقال وللآخرة اكبر درجات واكبر تفضيلا وقال بعد خلق النطفة
والعلقة والمضغة وهي اطوار طبيعية مادية ثم انشأناه خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين
اشارة الى شرف نشأة الروح وقال وقد خلقكم اطوارا ثم نشأة الولاية لمن يفوز
بها نشأة اخرى اعلى من نشأة اصل الروح ثم نشأة النبوة وظهور صاحبها اشرف
من اصل نشأة الولاية والله تعالى منشئ النشآت وباعث الاموات وناشر الكتب
والصحائف والرسائل يوم النشور وهو محصل ما في الصدور ومخرج ما في القبور وحقيقة البعث
ترجع الى احياء الموتى ونزع الصور من المواد واخراج الارواح من الاجساد بانشائهم
نشأة اخرى وتبديل وجودهم بوجود ارفع والنور واعلم فان الجهل هو الموت الاكبر
والعلم هو الحيوة الاشرف وقد ذكر الله تعالى في كتابه العلم والجهل وسماهما حيوة وموتا
كما سماهما نورا وظلمة لقوله او من كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به الآية واعلم
ان لكل نفس من النفوس السعداء في عالم الآخرة مملكة عظيمة الفسحة وعالما اعظم واوسع
مما في السموات والارضين وهي ليست خارجة عن ذاتها بل جميع مملكته وما لديه من خدمه
وحشمه وبساتينه واشجاره وحوره وغلمانه كلها قائمة به وهو حافظها ومنشئها
باذن الله تعالى وقوته ووجود الاشياء الاخروية وان كانت شبيهة بالصور التي يراها
الانسان في المنام او في بعض المرايا لكن تغايرها بالذات والحقيقة واما وجه المشابهة فهو
ان كلا منهما بحيث لا يكون في موضوعات الدنيا ولا في الامكنة والجهات لهذه المواد .

فيما

وان لا تزاحم بين اعداد الصور لكل منهما وان شئنا منهما لا يزاحم لشيء من هذا العالم في
مكانه او زمانه بان النائم ربما يرى افلاكا عظيمة وصحارى واسعة ومفازات نائية مثل الذي
يراه في يقظة هذا العالم وهي مع كونها مغايرة لما في الخارج بالعدد لكن لا تزاحم ولا تضايق
بينهما فكذلك ما يراه الانسان بعد الموت وفي القبر لا تزاحم ولا تضايق بينه وبين هذه
الاجسام فالميت يرى في قبره ما لا يسع فيه لو كان من اجرام هذا العالم واما وجه المباينة
فهو ان نشأة الآخرة والصور الواقعة فيها قوية الجوهر شديدة الوجود عظيمة التأثير
التذاذا وايلاما وهي اقوى واشد واكد وابقى من موجودات هذا العالم فكيف من الصور
المنامية والمرآتية ونسبة النشأة الآخرة الى الدنيا كنسبة الانتباه الى نشأة النوم كما
في قوله ع الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا وقد سبقت الاشارة الى كيفية وجود الصور الاخروية
في عدة مواضع من هذا الكتاب واما بيانها على النهج التفصيلي البرهاني والمسلك التعليمي
اللمي على النظم الميزاني بايراد ما يتوقف اثباتها عليه من المقدمات والاصول الضرورية
والقواعد الكلية البرهانية بحيث لم يبق لاحد بعد استماعها مجال للبحث والانكار الا لمانع منع
والاستنكار الا لقصور الطبع او سوء الفهم والاعوجاج او مرض العناد والاستكبار فعد وفق
انجاز موعده وابراز سره ومقصده ان شاء الله واما اجماله فبان يعلم ان النفس الانسانية
لكونها من سنخ الملكوت ونشأة القدرة والقوة لها قدرة على اختراع الصور من غير مادة لكن
الصور التي تخترعها حين تعلقها بهذا البدن العنصري الكثيف المركب من الاضداد وما تحتاج
اليه من جلب المنافع ودفع المضار وغير ذلك من التدابير والتصرفات الشاغلة
لا يكون الا ضعيفة الوجود ناقصة الكون لا تترتب عليها الآثار المطلوبة منها ولا تكون الا في

ثابتة مستقرة بل زائلة متغيرة لان مظهرها الا جرم دخاني في الدماغ وهو دائم التحلل
والتجدد والزوال والاشتغال حسب اختلاف امزجة العضو الدماغي من جهة ما يرد عليه من
المتغيرات الداخلية والخارجية حتى لو فرض وجود تلك الصور اقوى وادوم مما كانت
من جهة عدم التوغل وجمع الهمة وعزل سائر القوى البدنية عن فعلها لكانت الآثار
المطلوبة مترتبة عليها ولم يبق فرق ما بين الصور المتخيلة والموجودة في العين ولكان الخيال
حسا والمتخيل محسوسا الا ترى انه كلما استراحت النفس من الاشتغال والحركات الضرورية في حفظ
هذا البدن المجتمع من الامور المتنافرة المتداعية الى الانفكاك وتعطلت الحواس الظاهرة عن فعلها
اما بالنوم او الاغماء او بانصراف توجه النفس عن استعمالها الى الجهة العالية بقوة فطرية او كسبية
انخنست القوة ورجعت الى ذاتها بنوع رجوع لا كلا لان القوى الطبيعية والنباتية وغيرها مستقلة
والاحداث الموت وتحلل البدن برطوباته فبهذا الرجوع اصبحت النفس مخترعة للصور مشاهدة
اياها بحواسها التي في ذاتها بلا مشاركة البدن فان لها في ذاتها سمعا وبصرا وشما وذوقا
ولمسا اذ لو لم يكن لها في ذاتها هذه الحاسة فكيف يكون للانسان حالة النوم او الاغماء يبصر
ويسمع ويشم ويذوق ويلمس مع ان حواسه الظاهرة معطلة عن ادراكاتها بل هي
اتم ومعنى ان هذه كالقشور لها وكان هذه الحواس البدنية ترجع الى حس واحد هو
الحس المشترك مجمع حواس النفس وقواها المدركة والمحركة ترجع الى قوة واحدة هي ذاتها
النورية الفياضة باذن الله وحوله وقوته والغير حال رجوعها من هذا العالم الى ذاتها ادراكها
للاشياء عين قدرتها فاذا كان رجوعها الى ذاتها وهي بعد متصرفة في البدن بعض التصرف
منشاء اختراع الصور على هذا المنوال فما ظنك اذا انقطعت العلائق والعوائق كلها ورجعت

الى ذاتها وذات مبدعها كل الرجوع ثم اولا تنظر ولا تتأمل في ان هذه النفوس الانسانية
كلما كانت اتم قوة واقوى تجوهرا واقل مزاحمة ومعاوقة لقواها اما لقوتها وضعفها كما
للمجانين والمرضى او لسبب امر قدسي كما للانبياء والاولياء عليهم السلام او باستعمال امور
مدهشة للحواس محيرة اياها كالكهنة والسحرة كانت ملاقاتها للصور الغائبة ومشاهدتها اياها
اقوى وتأثيرها رغبة ورهبة وتلذذا وتألما اكثر واعظم وربما يوجد لبعض النفوس المستعلية
عن القيود الدنيوية الناقضة عن اذيالها غبار المحسوسات من الذين لا يلتفتون الى اعراض
هذا العالم ولا ينظرون الى الدنيا الا بعين الاحتقار والاعتبار لا يشغلهم شأن عن شأن ولا يحجبهم
مقام عن مقام ولا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وتذكر عالم الآخرة فنفوسهم تقوى
لضبط الجانبين وحفظ النشأتين فهي كالمبادي الفعالة ذاتا وفعلا تقدر على ايجاد
امور صورية ادراكية يكون ايجادها عين شهودها وربما يشغل بعض المكاشفين شهود صور ذلك
الموطن عن شهود صور هذا الموطن في اليقظة وسلامة الآلات على عكس حال المحجوبين وان
كان ذلك ايضا نوع حجاب لكنه نادر عزيز جدا احتجب عنهم بالآخرة عن الدنيا
فجمع ما ذكرناه من الاحوال انما يكون لظهور سلطان الآخرة على بعض النفوس بوجه
من الوجوه فهذه انموذج من معرفة حال الآخرة واحكامها للنفوس فكل نفس من النفوس
اذا انقطع تعلقها عن البدن بالموت وخلت وطرأت البتة ارتحلت بصيرة حواسها
الباطنية لادراك امور الآخرة اشد واقوى فتشاهد الصور الغيبية الموجودة في تلك
الدار والشخص في ذلك مختلف دون نفس كالاخص قوة الاحساس بهذه الحواس في
الدنيا بنفس دون نفس انقطع تعلقها او قطعت عن هذا البدن اضطرارا او اختيارا

يجب لها انكشاف الامور المناسبة لاعمالها وافعالها ونياتها واعتقاداتها كما في قوله تعالى فكشفنا
عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد فان كانت افعالها حسنة ونياتها صحيحة فروح وريحان
وجنة نعيم وان كانت افعالها قبيحة واعتقاداتها ردية فنزل من حميم وتصلية جحيم **فصل**
في التنبيه على شرف علم المعاد وعلو مكانه وسمو معرفة بعث الارواح والاجساد وعظم شأنها
اعلم ان هذه المسئلة بما فيها من احوال القبر والبعث والحشر والنشر والحساب والكتاب
والميزان ومواقف العرض والصراط والجنة وطبقاتها وابوابها والنار ودركاتها وابوابها
هي ركن عظيم في الايمان واصل كبير في الحكمة والعرفان وهي من اغمض العلوم والطفها
واشرفها رتبة وارفعها منزلة واسناها قدرا واعلاها شأنا وادقها سبيلا واخفاها
دليلا الا على ذي بصيرة ثاقبة وقلب منور بنور الله قل من اهتدى اليها من اكابر الحكماء
السابقين واللاحقين ومشاهير الفضلاء المتقدمين والمتأخرين فاكثر الفلاسفة وان
بلغوا جهدهم في احوال المبدأ من التوحيد والتنزيه في الذات والصفات وسلب النقائص
والتغيرات في الافعال والآثار لكنهم قصرت افكارهم عن درك منازل المعاد ومواقف
الاشهاد لانهم لم يقتبسوا انوار الحكمة من مشكوة نبوة هذا النبي الخاتم عليه وآله الصلوة الكبرى
والتقديس الاشرف الاتم حتى ان رئيسهم اعترف بالعجز عن اثبات ضرب من
المعاد بالدليل العقلي وهو الذي لمعظم الخلائق وجل النفوس والارواح بل كلهم الا عددا
قليلا في كل زمان من المتوسطين وعجز ايضا عن معاد النفوس المتوسطة حتى مال بعضهم
الى القول بتعلقها بعد الموت باجرام فلكية وعن معاد النفوس الهيولانية فالتجأ الاسكندر
الافرودسي الى القول ببطلانها واما ذهب اكثرهم الى اثبات المعاد الروحاني فقط

فالجنة

فالجنة ونعيمها وحورها وقصورها واشجارها وانهارها ليست الا ادراك المعقولات والابتهاج
بها والنار ودودها وقيودها وسلاسلها وجحيمها وزقومها كناية عن رذائل الاخلاق وذمايم
الصفات خصوصا الجهل المركب والتعذب بها ثم ان اكثر الاسلاميين يرون ويعتقدون
بان الانسان ليس شيئا سوى هذه البنية المحسوسة اعني الجسد المركب من اللحم والدم
والعظم والعروق وما شاكلها من اجسام وما يحلها من الاعراض والكيفيات الفعلية و
الانفعالية على هيئة مخصوصة هي الصورة الانسانية عندهم وتلك الاجسام مادتها ومواد تلك
الاجساد ومادتها فهم في الحقيقة العرفون امر البعث ولا يتصورون حقيقة النفس ضميرا وقلبا وان
اقروا بها لسانا وبذلك جرى عليهم حكم المسلمين فالقيمة ليست عندهم الا اعادة هذه الاجساد
المعدومة بهيئتها والاعراض بعينها على هذه الحال التي هي عليها في الدنيا واكثر ابناء زماننا
وان قالوا بتجرد النفس لكنهم في غفلة عظيمة عن انيتها وكيفية درجاتها ودركاتها ومنازلها
ومصاعدها وانها من الله مطلعها واليه مغيبها ومرجعها اما مشرقة زاهرة في عليين او مظلمة
ناكسة رأسها الى اسفل سافلين فمن عرف حقيقة النفس وماهيتها وانيتها وكيفية تعلقها
بالبدن اولا ثم ارتقاءها واشتداد وجودها شيئا فشيئا ثم انبعاثها عنه ثانيا ثم رجوعها
الى العقل بالفعل ثالثا ثم مصيرها في الاخير الى الله تعالى فكانت طبعا ثم نفسا ثم عقلا ثم محو
نورها في نور الاحدية فهو العارف الرباني ومن جهل النفس ولم يعلم حقيقة ذاتها فهو جاهل بحقيقة
المعاد جميعا وهو معرفة حالة جهل والعجب من اكثر المنتسبين الى العلم كيف قنعوا
بمرتبة العوام وان قصين كالنساء والصبيان حيث لم يشتغلوا تمام عمرهم بالبحث
عن حقيقة النفوس وانها كيف مآلها والى ما ذا مصير حالها مع اشتغالهم طول دهرهم بفروع

خلافية نادرة الوقوع فتركوا الواجب العيني واشتغلوا بالفروض الكفايات واعلم ان اعتقاد
المعاد على هذا الوجه العامي جيد للجهال والعوام وارباب الحرف والصنايع واهل المعاملات
والتجارات الذين لا يمكنهم النظر في حقايق الامور ولا التأمل في المبادي الذاتية
والغايات الطبيعية فهم مكلفون باعتقادات رسمية في باب الآخرة وذلك
لانهم متى اعتقدوا هذا الرأي في المعاد وتحققوا هذا الاعتقاد يكون ذلك حثا لهم على عمل الخير
وترك الشرور واجتناب المعاصي وفعل الطاعات واداء الامانات وترك
الخيانات والوفاء بالعهود وصحة المعاملة والنصيحة فيها وحسن العشرة وخصال كثيرة
محمودة في هذا الباب واما ما تعتقد به محققوا المليين وافاضل المسلمين فهو ان مع هذه
الاجساد جواهر اخرى هي اشرف والنور وليست هي باجسام كثيفة بل هي ارواح
لطيفة تخرج عن هذه الابدان عند الموت فلا تتصور عندهم امر البعث والقيمة الا برد
تلك الارواح الى تلك الاجساد او اجساد اخر مثلها يقوم مقامها يجزون ويثابون
او يعاقبون بما عملوا من خير او شر فهذا الرأي اجود واقرب الى الحق واما من كان
فوق هذه الطوائف في المعرفة واليقين لرسوخه في العلم وشدة ارتياضه بالحكمة فهو
يرى ويعتقد في امر المعاد شيئا لا يعرف كنهه الا الله والراسخون في العلم واعلم
ان الكتب الالهية المنزلة على الانبياء عليهم السلام مختلفة الظواهر في باب البعث والقيمة
وان كانت بواطنها متفقة الاصل وذلك لدقة المطلب وغموضه كما مر ذكره ففي
التورية ان اهل الجنة يمكثون في الجنة خمسة عشر الف سنة ثم يصيرون ملائكة وان
اهل النار يمكثون في الجحيم كذا او ازيد ثم يصيرون شياطين وفي الانجيل ان الناس

يحشرون

يحشرون ملائكة لا يطعمون ولا يشربون ولا ينامون ولا يتوالدون وفي القرآن من الآيات
ما يدل على ان افراد البشر يبعثون على صفة التجرد والفردانية كقوله تعالى كل آتيه يوم القيمة فردا
وان الناس يحشرون كما خلقهم الله اول مرة لقوله تعالى كما بدأكم اول مرة تعودون وفي
بعضها ما يدل على انهم يكونون على صفة الجسم كقوله تعالى يوم يسحبون في النار على وجوههم
وقوله تعالى يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وكذلك سؤال
ابراهيم عليه السلام عن الله رب ارني كيف تحيي الموتى والجواب بقوله تعالى فخذ اربعة من الطير
الآية وقول عزير كما حكى الله عنه انى يحيي هذه الله بعد موتها فاماته الله مائة عام الآية ولبث
اصحاب الكهف في النوم ثلثمائة وتسع سنين وقول الله فيهم وكذلك اعثرنا عليهم ليعلموا
ان وعد الله حق فبعض هذه النصوص يدل على ان المعاد للارواح وبعضها على انه للابدان
وقد جل كلام الله وكتبه النازلة على رسله عن ان يشتمل على التناقض وسنشير الى وجه الموافقة
وقد وقع شبه هذه الاخبار المنقولة عن الكتب الالهية منقولا في الاحاديث النبوية وكذا
في كلام اساطين الحكمة المقتبسين انوار علومهم من مشكوة النبوة ومبادي الوحي دون متأخريهم
المقتصرين على البحث مثل ما ذكر قال سقراط معلم افلاطن واما الذين ارتكبوا
الكباير فانهم يلقون في طرطاوس ولا يخرجون منه ابدا واما الذين ندموا على ذنوبهم مدة
عمرهم او قلت آثامهم وقصرت على تلك الدرجة فانهم يلقون في طرطاوس سنة كاملة يتقذفون
ثم يلقيهم الموج الى موضع ينادون خصومهم يسئلونهم الاصطبار على القصاص لينجوا من الشرور
فان رضوا والا اعيدوا الى طرطاوس ولم يزل ذلك دأبهم الى ان يرضى خصومهم
عنهم والذين كانت سيرتهم فاضلة تخلصوا من هذه المواضع من هذه الارض و

ولنبين كون هذه المجالس وسكون الارض النقية قال المترجم طرطاوس شق كبير واهويه
يسيل اليه الانهار علاوة انه يصفه ما يدل على التهاب النيران كما في قوله تعالى واذا البحار سجرت
وقوله والبحر المسجور وقال بعض الفلاسفة النفس اذا سلكت علوا ولم تبلغ الى العالم
الاعلى بلوغا تاما وقفت بين العالمين وكانت بين الاشياء العقلية والحسية متوسطة
بين العقل والحس غير انها اذا ارادت ان تسلك علوا سلكت باهون سعي
ولم يشتد عليها ذلك بخلاف ما اذا كانت في العالم السفلى ثم ارادت الصعود الى
العالم العقلي فان ذلك مما يشتد عليها واما بيان رفع التناقض بين الآيات
والكلمات المنقولة والتحقيق في التوفيق بينهما فهو ان الابدان الاخروية متوسطة بين
العالمين جامعة للتجرد والتجسم مسلوب عنها كثير من لوازم هذه الابدان الدنيوية فان
البدن الاخروي كظل لازم للروح وكحكاية ومثال له بل هما متحدان في الوجود بخلاف
هذه الابدان المستحيلة الفاسدة وان الدار الآخرة واشجارها وانهارها وغرفاتها و
مساكنها والابدان التي فيها كلها صور ادراكية وجودها عين مدركيتها ومحسوسيتها وقد علمت
مرارا ان الصورة المحسوسة وجودها في نفسها عين محسوسيتها ومحسوسيتها عين وجودها للجوهر
الحاس وكذلك حكم الصور المعقولة فان وجودها في نفسها ومعقوليتها ووجودها للجوهر العاقل
كلها شيء واحد بلا اختلاف جهة ولذلك قال تعالى ان الدار الآخرة لهي الحيوان
لو كانوا يعلمون معناه ان الحيوة ذاتية لتلك الاجسام بخلاف اجسام الدنيا وابدانها
فانها في ذواتها ميتة الجواهر مظلمة الذوات مجهولة الاكوان في انفسها الا بصور ادراكية
زائدة عليها وان الحيوة واردة عليها من خارج وقد علمت ايضا منا في مباحث العقل

والمعقول

والمعقول من الفن الكلي من الحكمة ان الصور العقلية متحدة بالعاقل وكذا الصورة المحسوسة متحدة
بالحاس فالابدان الاخروية عين النفوس بخلاف هذه الابدان الدنيوية ووجه
آخر في الموافقة نحو وجود السعداء واهل الجنة ارفع واعلى من نحو وجود الاشقياء واصحاب ان
النار والكاملون المقربون اعلى وارفع منهما جميعا فالتجرد لقوم والتجسم لقوم آخرين
وههنا اوان الشروع فيما وعدناه من تحقيق المعاد الجسماني وبعث الابدان وما يتوسط
بذلك من احوال الآخرة بمقدمات يقينية واصول برهانية تناسب اهل الحق
فلنشرع فيه مستعينا بالله وملكوته

الباب الحادي عشر في المعاد الجسماني وما يرتبط به من احوال الآخرة ومقاماتها وفيه فصول الفصل الاول

في ذكر اصول يحتاج اليها في اثبات هذا المقصد او
ينتفع بها فيه وهذه الاصول والمقدمات قد مر بيانها في هذا الكتاب مستقصى لكن الوجه
استحضارها وجمعها لئلا يذهل عنها ويقع اغفال الروية فيها وهي هذه الاول ان الوجود
في كل شيء هو الاصل في الموجودية والماهية تبع له وان حقيقة كل شيء هي نحو وجوده الخاص
به دون ماهيته وشيئيته وليس الوجود كما زعمه اكثر المتأخرين انه من المعقولات
الثانية والامور الانتزاعية التي لا يحاذي بها امر في الخارج بل حق القول فيه ان يقال
انه من الهويات العينية التي لا يحاذي بها امر ذهني ولا يمكن الاشارة اليها الا بصريح
العرفان الشهودي الاصل الثاني ان تشخص كل شيء وما يتميز به عين وجوده الخاص
وان الوجود والتشخص متحدان ذاتا متغايران مفهوما واسما واما المسمى عند القوم بالعوارض
المشخصة فليست الا امارات ولوازم للهوية الشخصية الوجودية لا باعيانها وتشخصها بل
على سبيل البدلية في عرض يكون لها من حد الى حد فيتبدل كثير منها بل كلها والتشخص

هو هو بعينه الاصل الثالث ان طبيعة الوجود قابلة للشدة والضعف بنفس ذاتها البسيطة
التي لا تركيب فيها خارجا ولا ذهنا ولا اختلاف بين اعدادها بمميز فصلي ذاتي او بمصنف عرضي
او مشخص زائد على اصل الطبيعة وانما تختلف افرادها واعدادها بالشدة والضعف الذاتيين
والشرف والخسة الذاتيين الا ان المفهومات الكلية الصادقة عليها بالذات المنتزعة
عنها لذاتها وهي المسماة بالماهيات مختلفة بحسب الذات اختلافا جنسيا او نوعيا او
عرضيا ولهذا يقال ان الوجود مختلف الانواع وان مراتب الاشد والاضعف انواع متخالفة
الاصل الرابع ان الوجود مما يقبل الاشتداد والتضعف بمعنى انه يقبل الحركة الاشتدادية وان
الجوهر في جوهريته اي وجوده الجوهري يقبل الاستحالة الذاتية وقد تبين ان اجزاء الحركة
الواحدة المتصلة وحدودها ليست موجودة بالفعل على نعت الامتياز بل الكل موجود بوجود واحد
فليس شيء من تلك الماهيات التي هي بازاء تلك المراتب الوجودية موجودة بالفعل
بوجودها الخاص على وجه التفصيل بل لها وجود اجمالي كما في اجزاء الحد على ما اوضحناه سابقا الاصل الخامس
ان كل مركب بصورته هو هو لا بمادته فالسرير سرير بصورته لا بمادته والسيف سيف بحدته
لا بحديده والحيوان حيوان بنفسه لا بجسده وانما المادة حاملة قوة الشيء وامكانه وموضوع حركته
الانفعالية وحركاته حتى لو فرضت صورته قائمة بلا مادة لكان الشيء بتمام حقيقته موجودا
وبالجملة نسبة المادة الى الصورة نسبة النقص الى التمام فالنقص يحتاج الى التمام والتمام
لا يحتاج الى النقص وكذلك الفصل الاخير في الماهيات المركبة من الاجناس والفصول
كالناطق في الانسان هو اصل الماهية النوعية وسائر الفصول والاجناس من اللوازم الغير
المجعولة لهذا الاصل فقد يقع في التعريف الحدي وانما دخولها في الحد مما هو حد لا بما هو محدود

ونوضح

ونوضح هذا المقام ان الماهية المركبة التي لها وحدة طبيعية هي التي اجناسها وفصولها بحذاء
اجزائها المادية والصورية كما مر في مبحث الماهية فنقول لتلك الماهية اعتباران اعتبار كثرتها
وتفصيلها واعتبار وحدتها واجمالها فاذا نظرت اليها من جهة وجودها التفصيلي واردت
تحديدها فلا بد لك من ايراد جميع المعاني التي هي بحذاء تلك الاجزاء واذا نظرت
اليها من الجهة التي هي بها هي وهي صورتها الكمالية واردت تحديدها فهذا التحديد
لا يكون بالاجزاء لان الصورة بسيطة لا جزء لها خارجا ولا ذهنا كما هو التحقيق بل باللوازم
لكن ليست هذه اللوازم كسائر اللوازم التي لها وجود غير وجود ملزومها بل هي كلها صادقة
على تلك الصورة البسيطة الكمالية منتزعة منها بحسب ذاتها بذاتها من غير انضمام شيء
اليها وهي مع ذلك ليست داخلة في ماهيتها اذ لا ماهية لها غير الانية لما سلف
ان الصور الكمالية للاشياء هي وجودات محضة متفاوتة في الموجودية وقد مر ان الوجود
لا حد له لكن التعريف بمثل تلك اللوازم ليس بادون ولا انقص من التعريف الحدي
بالاجناس والفصول لان تلك الاجناس والفصول متحدة بها منتزعة منها وهذا هو
ما ذكره الشيخ الرئيس في الحكمة المشرقية ان البسائط قد تحد باللوازم التي توصل الذهن الى
حاق الملزومات والتعريف بها ليس اقل من التعريف بالحدود انتهى وتحرير هذا
القول وههنا ايضا من المواضع التي يكون للحد زيادة على المحدود كما مر ذكره والتعريف
للمبادي الوجودية لا يكون الا على هذا الوجه وهكذا التعريف للقوى اذا عليها فقد علم
مما ذكرنا ان للانسان وجودين وجود تفصيلي ووجود اجمالي فوجوده التفصيلي انما
يتحقق بمادة جوهرية وصورة اتصالية مقدارية وصورة هي مبدأ النمو والتغذية واخرى

مبدأ الحس والحركة الاختيارية واقوى باطنه فيقال في حده انه جوهر قابل للابعاد نام حساس
مدرك للكليات وهذه الاجزاء مترتبة في الوجود متفاضلة بالشرف والكمال وكل ما
هو مترتب على الاقدم الاخس وهو بعينه مترتب على الاخير الاشرف وهو بعينه على الوجه
الالطف الابسط واما وجوده الاجمالي فانما يتحقق بنفسه الناطقة التي توجد فيها جميع هذه
المعاني على وجه البساطة واعلم الاصل السادس ان الوحدة الشخصية في كل شيء وهي عين وجوده
ليست على وتيرة واحدة ودرجة واحدة كالوجود وليس على نحو واحد فالوحدة الشخصية في المقادير
المتصلة عين متصليتها وامتدادها وفي الزمان والمتدرجات الوجود عين تجددها وتقضيها وفي العدد
عين كثرتها بالفعل وفي الاجسام الطبيعية عين كثرتها بالقوة وايضا حكمها في الجواهر المجردة غير حكمها
في الجواهر المادية فالجسم الواحد يستحيل ان يكون موضوعا لاوصاف متضادة كالسواد والبياض
والحلاوة والمرارة والالم واللذة وذلك لنقص وجوده وضيق وعائه عن الجمع بين الامور
المتخالفة فموضع البصر في بدن الانسان غير موضع السمع وموضع الشم غير موضع الذوق
واما الجوهر النفساني فانه مع وحدته يوجد فيه صورة السواد والبياض وغيرهما من المتقابلات
وكلما ازداد الانسان تجردا وتجوهرا واشتد قوة وكمالا صار احاطته بالاشياء اكثر اتم
وجمعيته للمتخالفات اوفر فهو يتدرج في الكمال حتى يستوفي في نفسه اي ذاته هيئة الوجود
كله فينقلب كما ذكره الشيخ في الهيات الشفاء عالما معقولا موازيا للعالم المحسوس كله
مشاهدة لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال المطلق ومتحدة به ومنتقشة بمثاله ومنخرطة
في سلكه وصائرة من جوهره وما بين ذلك ويؤخذ ان المدرك بجميع الادراكات
الحسية والخيالية والعقلية والفاعل لجميع الافاعيل الطبيعية والحيوانية والانسانية الواقعة

من الانسان

من الانسان هو بعينه الذي يرد عليها النزول الى مرتبة الحواس والالات الطبيعية والصعود
الى مرتبة العقل الفعال وما فوقه في آن واحد وذلك لسعة وجودها ووفور نورها المنتشر
في الاطراف والاكناف فذاتها تتطور بالشئون والاطوار وتنزل كامر ارسالي منازل
القوى والاعضاء فاذا نزلت لساحة المواد والاجساد كان حكمها حكم القوى واذا رجعت الى ذاتها
وحاق جوهرها وذلك عند تمامها كانت للكل في وحدة فمن هذا الاصل يتبين ان
شيئا واحدا يجوز كونه متعلقا بالمادة تارة ومجردا عنها اخرى واما ما اشتهر عند اتباع
المشائين ان نحوي الوجود الرابطي والاستقلالي لا يجتمعان في شيء واحد فهو غير مبرهن
عليه الا ان يراد في وقت واحد من جهة واحدة الاصل السابع ان هوية البدن
وتشخصه انما يكونان بنفسه لا بجرمه فزيد مثلا زيد بنفسه لا بجسده ولاجل ذلك يستمر
وجوده وتشخصه ما دامت النفس باقية فيه وان تبدلت اجزاؤه وتحولت لوازمه من
اينه وكمه وكيفه ووضعه ومتاه كما في طول عمره وكذا القياس لو تبدلت صورته
الطبيعية بصورة مثالية كما في المنام وفي عالم القبر والبرزخ الى يوم البعث او بصورة
اخروية كما في الآخرة فان الهوية الانسانية في جميع هذه التحولات والتقلبات
واحدة هي هي بعينها لانها واقعة على سبيل الاتصال الوحداني التدريجي ولا عبرة بخصوصيات
جوهرية وحدود وجودية واقعة في طريق هذه الحركة الجوهرية وانما العبرة بما يستمر ويبقى
وهي النفس لانها الصورة التمامية في الانسان التي هي اصل هويته وذاته ومجمع
ماهيته وحقيقته ومنبع قواه والاته ومبدأ ابعاضه واعضائه وحافظها ما دام الكون
الطبيعي ثم مبدأها على التدريج باعضاء روحانية وهكذا الى ان تصير بسيطة عقلية ان تجت

الى كمالها المخطط بتقدير رباني وجذبة الهية والا فالى اي حد وقع الانقطاع اليه لاجل اسباب
قاطعة لها عن البلوغ الى الكمال الاخير لطول شرحها فاذا سئل عن بدن زيد مثلا
هل هو عند الشباب ما هو عند الطفولية وعند الشيخوخة كان الجواب بطرفي النفي والاثبات
صحيحا باعتبارين احدهما اعتبار كونه جسما بالمعنى الذي هو مادة وهو في نفسه امر محصل
والثاني اعتبار كونه جسما بالمعنى الذي هو جنس وهو امر مبهم فالجسم بالمعنى الاول
جزء من زيد غير محمول عليه وبالمعنى الثاني محمول عليه متحد معه واما اذا سئل عن زيد الشاب
هل هو الذي كان طفلا وسيصير هو بعينه كهلا وشيخا كان الجواب واحدا وهو نعم
لان تبدل المادة لا يقدح في بقاء المركب بتمامه لان المادة معتبرة لا على وجه الخصوصية
والتعين بل على وجه الجنسية والابهام وقد مر الفرق في مباحث الماهية من العلم الكلي
والفلسفة العامة بين الجنس والمادة وهو كالفرق بين الماهية المطلقة والماخوذة بشرط
التجريد ونظير الفرق بينهما الفرق بين الفصل والصورة والعرضي والعرض فكل من هذه الامور
محمول على الشيء بالاعتبار الاول غير محمول عليه بالاعتبار الثاني الاصل الثامن ان القوة الخيالية
جوهر قائم لا في محل من البدن واعضائه ولا هي موجودة في جهة من جهات هذا العالم
الطبيعي وانما هي مجردة عن هذا العالم واقعة في عالم جوهري متوسط بين العالمين عالم المفارقات
العقلية وعالم الطبيعيات المادية وقد تفردنا باثبات هذا المطلب ببراهين ساطعة
وحجج قاطعة كما مرت الاصل التاسع ان الصور الخيالية بل الصور الادراكية
ليست حالة في موضوع النفس ولا في محل اخر وانما هي قائمة بالنفس قيام الفعل
بالفاعل لا قيام المقبول بالقابل وكذا الابصار عندنا ليس بالانطباع شبح المرئي في

عضو

عضو كالجليدية ونحوها كما ذهب اليه الطبيعيون ولا بخروج الشعاع كما زعمه الرياضيون ولا باضافة
علمية تقع للنفس الى الصورة الخارجية عند تحقق الشرائط كما ظنه الاشراقيون لان هذه
الاراء كلها باطلة كما بين في مقامه اما المذهبان الاولان فابطال كل منهما مذكور في الكتب
المشهورة على وجوه عديدة وقد تصدى كل من الفريقين لابطال راي صاحبه ونقضه وجرحه
وكفى الله المؤمنين القتال واما المذهب الاخير الذي اختاره الشيخ ابو النصر في الجمع بين
الرايين والشيخ المقتول في حكمة الاشراق فحص ابطاله كما مر ذكره واعلم ان النفس ما دامت
متعلقة بالبدن كان ابصارها بل احساسها مطلقا غير تخيلها لان في الاول تحتاج الى مادة
خارجية وشرائط مخصوصة وفي الثاني لا تفتقر اليها واما عند خروجها عن هذا العالم
فلا يبقى الفرق بين التخيل والاحساس اذ القوة الخيالية وهي خزانة الحس قد قويت
وخرجت عن غبار البدن وزال عنها الضعف والنقص واتحدت القوى ورجعت
الى مبدئها المشترك فتفعل النفس بقوتها الخيالية ما تفعله بغيرها وترى بعين الخيال
ما كانت تراه بعين الحس وصارت قدرتها وعلمها وشهوتها شيئا واحدا
فادراكها للمشتهيات نفس قدرتها عليها واحضارها اياها عندها بل ليس في الجنة
الا شهوات النفس ومراداتها كما قال تعالى وفيها ما تشتهي انفسكم وقوله وفيها ما
تشتهيه الانفس وتلذ الاعين الاصل العاشر ان الصور المقدارية والاشكال والهيئات
الجرمية كما تحصل من الفاعل بمشاركة المادة القابلة بحسب استعداداتها وانفعالاتها
كذلك قد تحصل من الجهات الفاعلية وحيثياتها الادراكية من غير مشاركة المادة
ومن هذا القبيل وجود الافلاك والكواكب من المبادي العقلية على سبيل الاختراع مجرد

التصورات اذ قبل الاجسام الاولية ليست مواد سابقة عليها ومن هذا القبيل الصور الخيالية
الصادرة من النفس بالقوة المصورة من الاجرام والاعظام المشكلة التي ربما تكون اعظم
من الافلاك الكلية الخارجية وكذلك الصحارى والمفاوز الواسعة والجبال العظيمة والبلاد و
الجنات والاشجار التي لم يخلق مثلها في البلاد وانها ليست قائمة بالجرم الدماغي ولا حالة
في القوة الخيالية كما برهن عليه ولا في عالم المثال كما بيناه سابقا بل في مملكة النفس
وعالمها وصقعها الخارج عن هذا العالم الهيولاني وقد سبق ان الصور التي تتصورها النفس
بقوتها المصورة وتراها بباصرتها الخيالية لها وجود لا في هذا العالم والا لرآها كل سليم الحس
وليس كذلك بل في عالم آخر غايب عن هذا العالم ولا فرق بينها وبين ما تراها النفس
بقوة الحس الا لعدم ثباتها وضعف تجوهرها لاشتغال النفس بغيرها والتفرق همتها وتوزع خاطرها
بما ينفعل من المؤثرات الخارجية وتشتغل بها حتى لو فرض ان يرتفع عنها الاشتغال بافاعيل
ساير القوى الحيوانية والطبيعية وتكون مصروفة الهمة الى فعل التخيل والتصور لكون الصور والاجسام
التي تتصورها وتفعلها بقوة الخيال في غاية ما لها من القوام وتأكد الوجود وتكون تأثيرها
اقوى من تأثير المحسوسات المادية كما يحكى عن اهل الكرامات وخوارق العادات واذا
كان حال النفس في تصوير الاشياء على هذا الوجه وهي بعد في الدنيا ذات تعلق ببدنها
فما ظنك اذا انقطع علاقتها عن الدنيا بالكلية وقويت قوتها وتأكدت فعليتها
فكل نفس انسانية فارقت الدنيا وكانت من اهل السلامة عن الامراض النفسانية
ورذايل الاخلاق والملكات غير مرتهن بما يزعجها ويؤذيها ويمنعها عن الرجوع الى
ذاتها يكون لها عالم خاص بها فيه من كل ما تريده وتشتهيه وهذا ادنى مرتبة من مراتب

السعداء فان كل واحد منهم له جنة عرضها كعرض السموات ومنازل الابرار والمقربين
فوق هذا الى ما لا يحصى الاصل الحادي عشر انك قد علمت اجناس العوالم والنشئات
مع كثرتها التي لا تحصى منحصرة في ثلثة وان كانت دار الوجود واحدة لارتباط بعضها ببعض
ادناها عالم الصور الطبيعية الكائنة الفاسدة واوسطها عالم الصور الادراكية الحسية المجردة عن
المادة الحاملة للامكانات والاستعدادات القابلة للمتضادات واعلاها عالم الصور
العقلية والمثل الافلاطونية فاعلم ان النفس الانسانية مختصة من بين الموجودات بان
لها هذه الاكوان الثلثة مع بقائها بشخصها فللانسان الواحد من مبدء طفوليته كون طبيعي
وهو بحسبه انسان بشري ثم يتدرج في هذا الوجود ويتصفى ويتلطف شيئا فشيئا في تجوهره الى
ان يحصل له كون آخر نفساني وهو بحسبه انسان نفساني اخروي يصلح للبعث والقيام
وله اعضاء نفسانية وهو الانسان الثاني ثم قد ينتقل من هذا الكون ايضا على التدريج
فيحصل له كون عقلي وهو بحسبه انسان عقلي وله اعضاء عقلية وهو الانسان الثالث
كما ذكره معلم الفلاسفة في كتاب اثولوجيا وهذه الانتقالات والتحولات التي يقطعها
الشخص الواحد سبيل الحق الى الغاية القصوى مختصة بنوع الانسان فان الاشياء
وان كانت كلها متوجهة الى الحضرة الالهية لكن الذي يمر على الصراط المستقيم منتهيا
الى النهاية الاخيرة لا يوجد في غير هذا النوع من ساير الانواع الكونية ثم لا بد لغيره لو فرض
سلوكه الى الحضرة القدسية ان ينتقل نوعه الى نوع آخر بالكون والفساد وان يصل اولا
الى باب الانسانية ثم منها الى باب الحضرة القدسية وهذه النشأة الثلثة مترتبة في
الرجوع الصعودي الى الله تعالى على عكس ترتيبها الابتدائي النزولي عنه تعالى لكن على نحو

آخر فان سلسلة الابتداء كانت على نحو الابداع بلا زمان وحركة وسلسلة الرجوع تكون بحركة وزمان
فللانسان اكوان سابقة على حدوثه الشخصي المادي ولهذا قد اثبت افلاطون الالهي للنفوس الانسانية
كونا عقليا قبل حدوث البدن وكذلك ثبت في الشريعة الحقة لافراد البشر كينونة جزئية متميزة
سابقة على وجودها الطبيعي كما اشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم
الآية وعن ائمتنا المعصومين احاديث كثيرة دالة على ان ارواح الانبياء والاولياء كانت
مخلوقة من طينة عليين قبل خلق السموات والارضين وان ابدانهم مخلوقة من دون تلك
الطينة كارواح متابعيهم وشيعتهم وان قلوب المنافقين مخلوقة من طينة سجين وابدانهم
وكذا قلوب متابعيهم مخلوقة من دون تلك الطينة الخبيثة فهذا الخبر وامثاله يدل على ان
للانسان اكوان سابقة على هذا الكون فالانسان بحسب الفطرة الاصلية يتوجه نحو الآخرة على التدريج.
ويرجع الى غاية مقصودة فيتبدل بوجوده الدنيوي المادي الى وجوده الاخروي الصوري
اذ نسبة الدنيا الى الآخرة نسبة النقص الى الكمال ونسبة الطفل الى البالغ ولهذا يحتاج
في هذا الوجود كالاطفال الضعيفة ونقصهم الى مهد هو المكان ودابة هو الزمان فاذا بلغ اشده
الجوهري يخرج من هذا الوجود الدنيوي الى وجود اخروي ويستعد للخروج من هذه الدار
الى دار القرار وآل هذا الحد من الوجود النفساني والاستقلال الجوهري الصوري المتعبر عنه بنفخ
الصور الموجب للموت الطبيعي والخروج من هذه النشأة مما يقع فيه الاشتراك بين المؤمن
والكافر والموحد والمشرك والمعطل اذ لا منافاة بين هذا الكمال الوجودي والاستغناء
من المادة البدنية وبين الشقاوة والتعذب بنار الجحيم وادراك العذاب الاليم بل يؤكدها
فان شدة الوجود يوجب الخروج عن الغواشي والملابس المادية وهو يوجب شدة الادراك

للمؤلمات والموذيات ونتايج الاعمال القبيحة والسيئات والامراض والعلل النفسانية التي
كان الذهول عنها في الدنيا لخدر الطبيعة وغشاوة على البصيرة فاذا زال الحجاب حل العذاب
فالنفس ما لم تقطع جميع الحدود الطبيعية ثم النفسانية لم تصل الى جوار الله ولم تتخلص عن مقام
الغيرية فالموت اول منازل الآخرة وآخر منازل الدنيا والانسان بعد خروجه عن
الدنيا قد يكون محبوسا في بعض البرازخ المتوسطة بين الدارين الدنيا والعقبى مدة طويلة او قصيرة
وربما يرتقي سريعا بنور المعرفة او بقوة الطاعات او بجذبة ربانية او بشفاعة الشافعين
واكرم من يشفع هو ارحم الراحمين فصل في نتيجة ما قدمناه وثمرة ما اصلناه
اعلم ان من تأمل وتدبر في هذه الاصول والقوانين العشرة التي احكمنا بنيانها وشيدنا
اركانها ببراهين ساطعة وحجج قاطعة لامعة مذكورة في كتبنا وصحفنا سيما هذا الكتاب تاملا كافيا.
وتدبرا وافيا بشرط سلامة فطرته عن آفة الغواية والاعوجاج ومرض الحسد والعناد وعادة
العصبية والاستكبار والانكار لم يبق له شك وريب في مسئلة المعاد وحشر النفوس والاجساد
وعلم يقينا وحكم بان هذا البدن بعينه سيحشر يوم القيمة بصورة الاجساد وينكشف له ان المعاد في
المعاد مجموع النفس والبدن بعينهما وشخصهما وان المبعوث في القيمة هذا البدن بعينه
لا بدن آخر مباين له عنصريا كان كما ذهب اليه جمع من الاسلاميين او مثاليا كما
ذهب اليه الاشراقيون فهذا هو الاعتقاد الصحيح المطابق للشريعة والملة الموافق للبرهان و
الحكمة فمن صدق وآمن بهذا فقد آمن بيوم الجزاء وقد اصبح مؤمنا حقا والنقصان
عن هذا الايمان خذلان وقصور عن درجة العرفان وقول بتعطل اكثر القوى والطبايع
عن البلوغ الى غاياتها والوصول الى كمالاتها ونتايج اشراقها وحركاتها ويلزم ان

يكون ما اودعه الله في غرايز الطبايع الكونية وجبلاتها من طلب الكمال والتوجه الى ما فوقها
هباء وعبثا وباطلا وهدرا فلكل قوة من القوى النفسانية وغيرها كمال يخصها ولذة والم
وملايمة ومنافرة يليق بها ويجب كل ما كسبته او فعلته يلزم لها في الطبيعة الجزاء والوفاء
كما قرره الحكماء من اثبات الغايات الطبيعية لجميع المبادي والقوى عالية كانت
او سافلة فاستبقوا الخيرات اينما تكونوا يأت بكم الله جميعا وقوله ولكل وجهة هو موليها
واليه الاشارة بقوله تعالى ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم
وكل ما في الكون من الجواهر الطبيعية دابة لما بيناه من حركاتها الذاتية فالله آخذ
بناصيتها لكونها طالبها وهو موليها نحوه وجاذبها اليه ومن تحقق بهذا تيقن بلزوم عود
الكل ولم يشتبه عليه ذلك وهذا مقتضى الحكمة والوفاء بالوعد والوعيد ولزوم المكافاة
في الطبيعة والمجازاة ولنا رسالة على حدة في هذا الباب بينا فيها حشر جميع الاشياء الكاينة
حتى النبات الى الدار الآخرة وحشر الكل اليه تعالى ببيانات واضحة وقواعد محكمة برهانية
مبناها على ان لا معطل في الوجود الطبيعة ولا ساكن في الخليقة فالكل متوجه نحو الغاية المطلوبة
الى ان يحشر كل احد الى ما يناسبه ويجانسه فللانسان بحسبه وللشياطين بحسبهم وللحيوانات
بحسبها وللنبات والجماد بحسبهما كما قال تعالى في حشر افراد الانسان يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا
ونسوق المجرمين الى جهنم وردا وفي الشياطين فوربك لنحشرنهم والشياطين وفي الحيوانات
واذا الوحوش حشرت والطير محشورة كل له اواب وفي النبات والنجم والشجر
يسجدان وقوله وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وانبتت
من كل زوج بهيج الى قوله وان الله يبعث من في القبور وفي حق الجميع ويوم نسير الجبال

وترى الارض بارزة وحشرناهم فلم نغادر منهم احدا وعرضوا على ربك صفا وقوله انا نحن نرث
الارض ومن عليها والينا يرجعون وقوله كما بدانا اول خلق نعيده فصل في دفع شبه
المنكرين وشكوك الجاحدين لحشر الاجساد ان هذه المقدمات والاصول المذكورة كما افادت
هذا المطلوب على وجه التحقيق كذلك هي وافية برفع تلك الشبه والشكوك ولا باس بذكرها
على التفصيل والاشارة الى دفعها منها ما سبق انه اذا صار انسان غذاء لانسان آخر
فالاجزاء الماكولة اما ان يعاد في بدن الاكل او في بدن الماكول واياما كان لا يكون احدهما
بعينه معادا بتمامه وايضا اذا كان الاكل والماكول مؤمنا يلزم اما تعذيب المطيع وتنعيم
الكافر او ان يكون شخص واحد كافرا معذبا ومؤمنا منعما لكونهما جسما واحدا او
اندفاعه ظاهر بما مر من ان تشخص كل انسان انما يكون بنفسه لا ببدنه وان البدن
المعتبر فيه امر مبهم لا تحصل له الا بنفسه وليس له من هذه الحيثية تعين ولا ذات ثابتة
ولا يلزم من كون بدن زيد مثلا محشورا ان يكون الجسم الذي منه صار ماكول السبع
او انسان آخر محشورا بل كل ما يتعلق به نفسه فهو بعينه بدنه الذي كان فالاعتقاد
بحشر الابدان يوم القيمة هو ان يبعث ابدان من القبور اذا راى احد كل واحد منها
يقول هذا فلان بعينه وهذا بهمان بعينه او هذا بدن فلان وهذا بدن بهمان على ما مر
تحقيقه ولا يلزم من ذلك ان لا يكون غير مبدل الوجود والهوية كما لا يلزم ان يكون مشوه الخلق
والاقطع والاعمى والهرم محشورا على ما كان من نقصان الخلقة وتشويه البنية كما ورد
الحديث والمتكلمون عن آخرهم اجابوا عن هذه الشبهة بما لا حاجة الى ذكره لركاكته
ومنها ان جرم الارض مقدار محصور محدود ممسوح بالفراسخ والاميال والذراع وعدد

النفوس غير متناه فلا يفي مقدار الارض ولا يسع لان يحصل منه الابدان الغير المتناهية والجواب
الحق بما مر من الاصول ان لا عبرة بخصوصية البدن ولا من شخصه والمعتبر في الشخص المحشور
جسمية ما اية جسمية كانت وان البدن الاخروي ينشا من النفس بحسب صفاتها
لا ان النفس يحدث من المادة بحسب هيأتها واستعداداتها كما في الدنيا والكلام يجب
ان المقادير قد يزداد حجما وعددا من مادة واحدة فان الهيولي قوة قابلة محضة لا مقدار لها
في نفسها ولا لها اختصاص بحد خاص وعدد معين بل يعرض لها المقادير والانقسامات
من خارج وهي في نفسها قابلة للانقسامات الغير المتناهية وليس الابدان من شرطها في ان
يكون ابدانا ان يكون صورة الارضية باقية بل يجوز انقلابها من الارضية الى اجسام اخر
حسب ما شاء الله وايضا لا يلزم ان يكون كل النفس محشورة بالبدن فان من النفوس ما فارقت
الاجسام صاعدة الى عالم القدس منخرطة في سلك المقربين والجواب الاول هو العمدة ومنها
ان الجنة والنار اذا كانتا موجودتين جسمانيتين فاين مكانهما وفي اي جهة من جهات العالم
حصولهما فان كان حصولهما او حصول احدهما فوق محدد الجهات فيلزم ان يكون في اللامكان
مكان وفي اللاجهة جهة وان كان في داخل طبقات السموات والارض او فيما بين طبقة وطبقة
فيلزم اما التداخل واما الانفصال بين سماء وسماء والكل مستحيل ومع هذا ينافي قوله تعالى وجنة
عرضها السموات والارض هذا تقرير هذه الشبهة وطريق اندفاعها مكشوف لمن تدبر
في الاصول التي بيناها اما المتكلمون فحيث لم يدخلوا البيوت من ابوابها ليس في وسعهم التفصي
عن ابطال هذا الاشكال فاجابوا عنه تارة بتجويز الخلاء وتارة لعدم كون الجنة والنار مخلوقتين
بعد وتارة بانشقاق السموات على قدر يسع فيها الجنة ولنهم قنعوا بين المجاز واكتفوا بالتقليد

مذمة المتكلمين

بحرضون

ولم يستنكفوا ان يقولوا لا ندري الله ورسوله اعلم ثم العجب ان اكثر ما رايناهم يخوضون في المعقولات
وهم لا يعرفون المحسوسات ويتكلمون في الالهيات وهم يجهلون الطبيعيات ويتعاطون
الحجج والقياسات ولا يحسنون المنطق والرياضيات ولا يعرفون من العلوم الدينية الا
مسايل خلافيات وليس غرضهم في العلم اصلاح النفس وتهذيب الباطن وتطهير القلب
عن ادناس الصفات والملكات بل طلب الرياسة والجاه وارجاع الخلايق الى
فتاويهم وحكوماتهم وذلك لذلك يظهرون النفاق ويعادون اهل الحكمة والمعرفة ومن اعظم
الفتن والمصايب انهم مع هذه العقول الناقصة والاراء السخيفة يخاصمون ويعادون
الحكماء والعرفاء اكثر من الخصومة والعداوة مع الكفار واليهود والنصارى ويعدون هذا من
نصرة الدين وحفظ عقايد المسلمين وغاية تقويتهم للدين ان يقولوا ان الحكمة ضلال واضلال
وان تعلمها بدعة ووبال وان علم النجوم باطل في اصله وان الكواكب جمادات وان الافلاك
لا حيوة لها ولا نطق والطب لا منفعة فيه وان الهندسة لا حقيقة لها وان علوم الطبيعيات والالهيات
اكثرها كفر وزندقة واهلها ملاحدة وكفرة الى غير ذلك من مقالاتهم وهوساتهم المشحونة بالتدليس
والتلبيس لمخالفة اكثرها في كتاب الله وسنة نبيه من تعظيم الحكمة وتوقير اهلها وتعظيم النجوم والسماء
والاقسام في كثير من الآيات بها ومدح الناظرين المتفكرين في خلقها وذم المعرضين عن آياتها
لقوله الذين يتفكرون في خلق السموات والارض الآية وقوله وكاين من آية في السموات
والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون فاذا جاؤا الى دفع مثل هذه المشكلات
عن الدين وجدوا في العجز كالحمار في الوحل والطين ولنرجع الى ما فارقناه كشف مقال لدفع
اشكال ان اعضل شبه الجاحدين للمعاد الجسماني واعظم اشكالات المنكرين للجنة والنار

الحكوم بثبوتهما وتحققهما في الشريعة الحقة التي بها اهل النبوة في الحكمة المؤسسة على الاصول والمباني
الحكمية المتقنة هو طلب المكان لهما والزام كونهما في جهة من الجهات الامتدادية الوضعية وفي زمان
من الازمنة المنصرمة واستجاب كونهما داخل حجب السموات وتحت حيطة محدد الجهات وعرش
المتماديات فالجواب كما ستعلم من الاصول المؤسسة عن اصل هذه الشبهة وقلع مادتها
ودفع صورتها هو ان يقال على منهج ابحاث الناظرين وطريقة انظار السالكين الى الله بقدم
المعرفة واليقين ان حكمكم هذه مبنية على ان للجنة والنار مكانا من جنس امكنة هذه الدنيا لكن
اصل اثبات المكان على هذا الوجه للجنة والنار باطل فالشبهة منهدمة الاساس منحسمة الاصل
وتحقيقه وتوضيح ذلك حسب ما مضت الاشارة اليه ان عالم الاخرة عالم تام لا يخرج عنه شيء من جوهره
وما هذا شانه لا يكون في مكان كما ليس لمجموع هذا العالم ايضا مكان يمكن ان يقع اليه اشارة
وضعية من خارجه او داخله لان مكان الشيء انما يعتبر بحسب نسبته واضافته الى ما هو مباين
له في وضعه خارج عنه في اضافته وليس في خارج هذه الدار شيء من جنسه والا لم يوجد
بتمامه ولا في داخله ايضا ما يكون منفصلا عن جميعه اذا اخذ من هذه الحيثية فلا اشارة بحسبه
الى هذا العالم عند اخذه تاما كاملا لا من داخله ولا من خارجه فلا يكون له اين ووضع ولهذا
المعنى حكم معلم الفلاسفة بان العالم بتمامه لا مكان له فقد اتضح ان ما يكون عالما تاما فلا مكان
له اصلا والمغالطة نشات من قياس الجزء على الكل والاشتباه بين الناقص والكامل
ثم على سبيل التنزل عن هذا لو سال سائل ان الدار الاخرة مع هذه الدار منتظمتان
في سلك واحد والمجموع عالم واحد فح يكون طلب المكان لهما صحيحا او كل منهما عالم تمام مباين
الجوهر والذات للاخر غير منسلك معها في سلك واحد لاجتماعهما دارا واحدة فح طلب المكان

لها غير صحيح وانت تعلم ان الحق هو الشق الآخر اذ بكونهما دارا واحدة ضربا آخر من الوحدة فان العوالم
والنشآت متداخلة في المعنى والحكم لا في الوضع والامتداد مع كون كل منهما عالما تاما اولا
ترى ان اهل العالم مقولون على قولهم هذا العالم وذلك العالم حسب دركه من اسلافهم
ومقتديهم ولو كان المجموع عالما واحدا لكان هذا القول باطلا والصحيح ان يقال هذا الاطلاق
من قبيل قولهم عالم العناصر وعالم الافلاك وعالم الحيوان لان هذه اقوال مجازية على سبيل
التشبيه فان الدنيا والاخرة لو لم يكونا عالمين تامين فلا يكون في الوجود عالم تام الا المجموع
بل منتظما في سلك واحد الا بان يكون احدهما باطن الآخر والآخر ظاهره كما اشرنا
اليه وهذا كلام آخر فيه غموض فاذا لم يكونا مع مباينة كل منهما للآخر في الوجود مما يشملهما
عالم آخر فلا محة كل منهما عالم تام كما اطلق القول عليه في السنة الشريعة ان له سبحانه عالمين
الدنيا والاخرة ومما يوضح ايضا القول بان الاخرة ليست من جنس هذا العالم ان الاخرة
نشاة باقية يتكلم الانسان مع الله وهذه نشآت داثرة بائدة اهلها كالذوات ولا نظر
اليهم واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات واما مكالمة الانبياء عليهم السلام مع الله
ومخاطبة سيد الرسل معه لیلة المعراج فهي من ظهور سلطان الآخرة على قلوبهم ومما يدل
على ذلك قوله تعالى وننشئكم فيما لا تعلمون فانه صريح في ان نشاة الاخرة غير نشاة الدنيا
وبالجملة فنحو وجود الاخرة غير نحو وجود الدنيا ولو كانت الاخرة من جوهر الدنيا لم يصح
ان الدنيا تخرب والاخرة دار القرار لان الدنيا انما هي دنيا بالجوهر والوجود لا بالعوارض
الشخصية والمخصصات الخارجية والا لكان كل شخص بل كل يوم دنيا اخرى لتبدل الاشكال
والهيئات والتشخصات ولكان القول بالاخرة تناسخا ولكان المعاد عبارة عن

عمارة الدنيا بعد خرابها واجماع العقلاء على ان الدنيا تضمحل وتفنى ثم لا تعود ولا تعمر ابدا فقد ثبت
وتحقق ان الدنيا والاخرة مختلفتان في جوهر الوجود غير منسلكين في سلك واحد فلا وجه لطلب
المكان للاخرة وصاحب الذوق السليم يتفطن بهذا على ان من نظر الى مواضع هذا
الكتاب لا يحتاج الى زيادة مؤنة وتفتيش وانما بسطنا القول في زيادة الكشف والتوضيح
شفقة على الظاهريين الذين قصدهم في النسك والعبادات طلب قضاء شهوة البطن
والفرج في الاخرة على وجه الذ وادوم فهم في الحقيقة طلاب الدنيا وعند انفسهم
انهم يطلبون ثواب الاخرة والقرب الى الله ومنها لزوم مفسدة التناسخ كما مر ذكره
وهذه ايضا شبهة قوية عسرة الانحلال صعب الزوال على غير من اطلع على طريقتنا وسلك
مسلكنا والجواب الذي ذكروه وقرروه في غاية الضعف والقصور وما تيسر الى الآن لاحد
من الاسلاميين في حل هذا الاشكال شيء يمكن التعويل عليه حتى ان بعضهم ارتكب القول
بتجويز التناسخ مع ان استحالته مبرهن عليها وغاية ما تفصوا به عن اشكال التناسخ
ما ذكره بعض الاعلام في رسالة الفها في تحقيق المعاد ان للنفس الانسانية ضربين
من التعلق بهذا البدن اولهما اولي وهو تعلقها بالروح البخاري وثانيهما ثانوي
وهو تعلقها بالاعضاء الكثيفة فاذا انحرف مزاج الروح وكاد ان يخرج عن صلاحية التعلق اشتد
التعلق الثانوي من جانب النفس بالاعضاء وبهذا يتعين اجزاء الاعضاء ثم عند المحشر
اذا جمعت وتمت صورة البدن ثانيا وحصل الروح البخاري مرة اخرى عاد تعلق الروح
كالمرة الاولى فذلك التعلق الثانوي يمنع من حدوث نفس اخرى على مزاج الاجزاء فالمعاد
هي النفس الباقية لتبدل الاجزاء انتهى قوله وقد سبقت الاشارة الى بطلانه من ان تعلق النفس بالبدن

امر طبعي منشاه المناسبة التامة والاستعداد الكامل للمادة المختص لها بهذه النفس دون غيرها
ولا بد ان يكون هذا التخصيص والاستعداد تاما لم يوجد الا لهذه المادة الواحدة بالقياس الى
النفس المعينة الواحدة لئلا يلزم التخصيص بلا مخصص او تعلق نفس واحد ببدنين على انك
قد علمت ان منشا حدوث النفس وما يجري مجراها هو الحركة الذاتية الاستكمالية للمادة في
الصور الجوهرية على سبيل الترقي من الادنى الى الاعلى حتى ينتهي اليها الا كون الصورية الى النفس
وما بعدها فحينئذ هذا لا معنى لبقاء المناسبة الذاتية للاجزاء الترابية البالية مع قطع النظر
عما ذكرنا وسلمناه فنقول كل من ذاق المشرب الحكمي يعلم ان الجسم الذي يتعلق به النفس سيما
الناطقة التي هي اخيرة مراتب الشرف والكمال للاجسام الطبيعية في سلسلة العود الى العقل
الفعال يجب ان يكون مختصا بمزيد استعداد وتهيؤ مزاج وحرارة غريزية وروح بخاري شبيه بالجرم
السماوي وان التعلقات الطبيعية والذاتية كالتعلقات الارادية الواقعة من الانسان
لاجل مصلحة خارجية او داعية جزافية او عادية تدعوه الى التوجه والالتفات نحو
شيء كمن توجه الى خرابة عاش فيها مدة كانت معمورة ثم خرج منها لاجل سبب من
الاسباب فيتلهف الى عمارة اخرى بعد خرابها ويريد تعميرها طلبا لما يتذكره من التلذذات
والتنعمات التي وقعت منه فيها على سبيل المجازفة الشهوية من غير فائدة فكرية وغاية عقلية
او لملاحظة مصلحة راجحة او فائدة وحكمة راعاها فان شيئا من هذه الامور لا يجري في الاسباب
الذاتية للغايات الطبيعية ثم ان قولهم ان النفس يتعلق اولا بالارواح اللطيفة
وثانيا بالاعضاء الكثيفة معناه ان تعلقها بالذات ليس الا بالارواح لانها القريبة
الشبه الى جوهر النفس دون الاعضاء لكثافتها وظلمتها وبعد مناسبتها الى الجواهر

النورانية الا بالعرض لاجل كونها كالقشر والغلاف والوعاء الصاين للجرم الشبيه بالفلك
اللايق لاجل اعتداله ولطافته لان يستوكره الحمام القدسي والطاير الملكوتي فاذا تمزقت
هذه الشبكة وتحللت ترابا ورمادا وطار طايرها الى السماوي وخلص من هذه المضيق فاي تعلق
بقي له بالاجزاء المتفرقة والذوات المتشتتة واي تعلق للنفس بالتراب والرماد وان فرض
مجمع الاجزاء ولو كان كذلك لكان كل تراب ورماد ذا نفس لاشتراك الجميع في الترابية
والرمادية والاضافة الى الزمان السابق الذي كان فيه التعلق غير باقية ايضا لان الزمان
غير باق **تنبيه تفضيحي** ان الشيخ الغزالي قد صرح في كثير من مواضع كتبه ان المعاد
الجسماني هو ان يتعلق المفارق عن البدن ببدن اخر ويستبعد بل ينكر عود اجزاء
البدن الاول وقال ان زيد الشيخ هو بعينه زيد الذي كان شابا وهو بعينه الذي كان
طفلا صغيرا وجنينا في بطن الام مع عدم بقاء الاجزاء ففي الحشر ايضا كذلك والملتزمون
لعود الاجزاء مقلدون من غير دراية اقول هذا كلام في غاية الاجمال ولم يظهر منه الفرق
بين التناسخ والحشر وقد بينا ان الحق في المعاد عود البدن بعينه كالنفس بعينها كما دل عليه لعينها
الشرع الصحيح من غير تاويل وحكم عليه العقل الصحيح من غير تعطيل ثم قال وليس هذا تناسخا فان
المعاد هو الشخص الاول والتناسخ هو شخص اخر والفرق بين الحشر والتناسخ ان الروح اذا صار
مرة اخرى متعلقا ببدن اخر فان حصل من هذا التعلق الشخص الاول كان حشرا واعادة والا
اقول تقريره للمعاد الجسماني بانه عود الشخص مع عدم عود البدن وتصريحه بان الشخص انما هو مجموع
الروح والبدن ظاهره متناقض مختل واشكل منه ما قرره في الفرق بين التناسخ والحشر ان
الشخص الثاني في الاول غير الاول وفي الثاني عينه اذ في هذا الفرق تحكم لا يخفى واعجب

من هذه

من هذه كلها انه قال في موضع اخر بهذه العبارة ان الروح ليعاد الى بدن اخر غير الاول
ولا نبالي كسله في شيء من اجزائه ثم قال فان قيل هذا هو التناسخ قلنا سلمنا ولا مشاحة
في الاسماء والشرع جوز هذا التناسخ ومنع غيره اقول هذا الكلام مما تلقاه كثير من فضلاء
الزمان بالقبول ولعلهم زعموا ان الاشكال المذكور في الحشر هو لزوم التناسخ بحسب المفهوم
واطلاق اللفظ او توهموا ان محالية التناسخ من جهة الشرع انما الاشكال لزوم مفسدة
التناسخ بحسب العقل وهو اجتماع نفسين على بدن واحد سواء سمي تناسخا او حشرا
وقال في موضع اخر اعلم ان هذه المسئلة من يبطل حشر الاجساد ويحيل رد النفس
الى الجسد وليس يقوم على استحالته برهان يقيني وكذا ذكره الاوايل في الدلالة على استحالته
ليس برهان محقق والشرع قد ورد به فيجب تصديقه والدليل على ان ذلك ليس
مبرهنا عليه ان افضل متاخري الفلاسفة ابا علي بن سينا قد اثبت ذلك في كتاب
النجاة والشفاء قال لا يبعد ان يكون بعض الاجسام السماوية موضوعا لتخيل النفس
بعد الموت وحكى ذلك عمن عظمت رتبته اذ قال وقد قال من لا يجازف
في الكلام من العلماء ان ذلك غير ممتنع وهذه القضية تدل على انه شاك في هذا الاصل
ولم يقم عنده برهان عليه ولو كان محالا عنده لما وصف قايله بانه لا يجازف بل اي
مجازفة تزيد على القول بالمحال وربما يقول قايل ان ذلك انما ذكره على سبيل
المجاملة والتقية والا فقد ذكر في مسئلة التناسخ من كتاب النفس استحالة تناسخ الابدان
لنفس واحدة وذلك بعينه دليل ابطال الحشر للاجساد فنقول ما ذكره في استحالة التناسخ
ايضا ليس برهان محقق فانه قال لو عادت النفس جسدا واستعد للقبول لكانت

عليه النفس من واهب الصور فان كل مستعد لتحقق بذاته قبول الصورة فيؤدي الى ان تفيض اليه
نفس ويتعلق به النفس المتنسخة فيجتمع نفسان لبدن واحد وهو محال هذا ما ذكره ويمكن
ان يستعمل في اعادة حشر الاجساد لكنه دليل ضعيف اذ لقايل ان يجوز ان تختلف الاستعدادات
فيكون للنفس من الاستعدادات ما يناسب المفارقة الموجودة من قبل حتى تختص بتدبيرها
ولا تحتاج الى افاضة نفس جديدة فانه لو استعدت في الارحام نطفتان لقبول النفس
في حالة واحدة فاضت اليهما نفسان من واهب الصور واختص بكل واحد منهما نفس
وليس اختصاصه بالحلول فيه فان النفس لا تحل في الجسد حلول الاعراض لكن اختصاص النفس باحد
الجسدين المستعدين لمناسبة بينهما في الاوصاف في احد المستعدين اختصاص احدى النفسين باحدهما
دون الاخرى فاذا جاز هذا التخصيص في النفسين المتماثلين فلم لا يجوز في النفوس المفارقة
فاذا توفر على المستعد حصة من النفوس المفارقة المناسبة له لم لا تفيض اليه نفس جديدة من
واهب الصور او الفيض ولتقرير هذا الكلام عرض لست اخوض فيه وانما المقصود بيان
ان من انكر حشر الاجساد لا برهان معه انتهت عبارته اقول ابطال التناسخ مبرهن
عليه كما مر بيانه واما ما جوزه الشيخ ونقله عمن يعتقد انه من العلماء الذين لا يجازفون
فليس الا كون بعض الاجرام السماوية موضوعا لتخيل النفس وصرح بان هذا التعلق ليس
بان يصير ذلك الجرم للنفس المفارق عن البدن بدنا له لذلك الجرم والا لزم
كون ذلك الجرم الفلكي ذا نفسين وهذا امر مخالف لقوله وعند التناسخية ايضا فان
القايلين بالتناسخ لم يجوزوا ذلك فكيف جوز مثل الشيخ امرا لم يجوزه احد من
العقلاء واما الذي قررناه وارشدنا عليه فذلك حديث اخر وهو مسلك دقيق

ومنهج

ومنهج عميق يمكن الذهول عنه لاكثر العقلاء واما التفصي به عن محالية التناسخ من جهة اختلاف
الاستعدادات فلا فايدة فيه في دفع المفسدة بل تؤكد لزومها كما يظهر عند التامل
فان الواقف بالقوانين العقلية يعلم ان المادة لا تتهيا ولا تستعد لفيضان صورة
الا عند تلبسها بصورة سابقة معدة لما هي المستعدة اللاحقة وتلك الصورة اقرب الاشياء تلبسها
الى الصورة اللاحقة فالمادة المستعدة للنفس لا تستعد لها الا بعد استيفائها جميع المراتب
الصورية التي تحتها بالقابلية والاستعداد وهذا شيء مطابق للبرهان معتضد بالتجربة والوجدان
فعلى هذا كان تحقق البعث والحشر للابدان اصعب واشكل فباب الوصول الى معرفة
المعاد الجسماني مسدود الا على من سلك منهجنا وذهب في طريقنا وهو طريق
اهل الله والراسخين في العلم والايمان الجامعين بين الكشف والبرهان المقتبسين
نور الحكمة من مشكوة النبوة والله ذو الفضل العظيم ومنها ان الاعادة لا تخلو من عبث وجزاف
لا يليق بالحكيم والغرض ان كان عايدا اليه كان لتحصيله فيجب تنزيهه عنه وان كان
عايدا الى العبد لزم العجز وخلاف الحكمة والعدالة فان ذلك الغرض ان كان ايصال
الم فهو غير لايق بالحكيم العادل فكيف بخلق الحكمة والعدل وان كان ايصال
لذة فاللذات بحسب الحسبان دفع الالم فان اكل الطعام وان كان يحسب لذيذا الا انه لا يلتذ
به من كان ممتليا شبعا وانما يستلذه الجايع وكذا ساير اللذات الحسية فان
العقلاء والاطباء حققوا وقرروا انها دفع الالام فلزم انه تعالى لو لم العبد اولا حتى يوصل
اليه لذة حسية وذلك ايضا لا يليق بالحكيم العادل فكيف يليق به ان يولم اولا احدا
ليدفع عنه هذا ومن ذا الذي يريد احسانا الى احد فيقطع بعض اعضائه ويجرحه ثم يضع

عليه المراهم لتلتذ والاشاعرة اجابوا عن هذا بمنعهم لزوم الغرض في افعال الله ويتجه الكلام عليه
ثم منع كون الغرض منحصرا في ايصال اللذة والالم ثم منع كون اللذة دفعا للالم ثم منع
كون اللذات الاخروية كالدنيوية حتى يستلزم كونها الجنة دفع الالم كهذه واجاب
المعتزلة عنه بان الغرض في المعاد نيل الجزاء وظهور صدق الانبياء اقول قد عرفت الفرق
بين الغرض والضروري وان للافعال غايات طبيعية ولوازم ضرورية وان الموت هو
الانتقال من هذه النشاة الى نشاة اخرى فوقها وان اللذات الاخروية ومنافعها
من الالام هي مما كسبته او اكتسبته ايدي النفوس ارادة او عادة فظهرت اللوازم والتبعات
والله تعالى منزه عن جنس طاعة المطيعين ومعصية المشاكين وليس فعل الله في عبادة
من اثابته اهل الثواب وعقوبته اهل العقاب لضاهي افعال الملوك والسلاطين لانهم ذوي
اغراض وحاجات فيفعلون من افعال اصدقائهم واعدائهم فيكرمون اصدقائهم طلبا للكرامة
وتخلصا من الذنابة وينتقمون من عدوهم تشفيا من الغيظ وانما امثاله فعله الطبيب في الذي
حيث امر بالاحتماء وتناول الدواء ونهى عن ترك الاحتماء وعن ما يزيد في الداء فمن
اطاع امره خلص ونجا ومن تمرد هلك وهو فارغ من اطاعة المريض ومعصيته
فكذلك النفوس في هذا العالم بمنزلة المرضى والارض دار المرض والانبياء هم الاطباء
المبعوثون من قبل الله فمنهم من اطاع ومنهم من عصى والله بري من المشركين
ورسوله وقل الحق من ربكم فمن شاء فليومن ومن شاء فليكفر ثم نقول لذات
الاخرة والامها ليست من مقوله لذات الدنيا والامها حتى يكون لذاتها دفع
الالام كما في الدنيا فان هذه اللذات الدنيوية كلها انفعالات للنفس بما يرد عليها

من الخارج ويؤثر فيها بخلاف اللذات الاخروية فانها ابتهاجات للنفس بذاتها
او بلوازمها وافعالها من حيث انها افعالها ولما كان الفعل والانفعال متقابلان متخالفان
لا اشتراك لهما في امر ذاتي فكذا اللذة الفعلية غير اللذة الانفعالية في الجنس والحد
فلا مجانسة بينهما فلا قياس احديهما بالاخرى ففي الجنة جميع الملاذ الفعالية على وجه
الكمال فلعلك والجنة كلها الذات على وجه اعلى واتم واشرف مما على ترك هذه
اللذات الغازية التي اذا احس فيها تغلب هناك لعينها الالام والمؤذيات فينبغي للانسان
ان يلطف نفسه ويصفي جوهره ويزيد في الدنيا ويحصل ههنا قوة ادراك الخيرات
والشوق الى نيل السعادات الباقيات حتى اذا خرج من القوة الى الفعل وانتقل
من النقص الى الكمال وبرز من الاغشية والقشور والاجداث في القبور حصل له ما في
الصدور كان جميع ما يتمناه ويهواه حاضر لديه وممثلا بين يديه بل ليس في القيمة
للنفوس الا ما قصدته ونوته فان كان مقصودها ومنيتها امورا صحيحة حقة فازت بها فوزا عظيما
وان كانت امورا زائلة مستحيلة من باب المقاصد الدنيوية والمطالب الشهوية و
العصبية والعقايد الوهمية الشيطانية فانتهاء الفضيحة صورتها وتحل ما دتها فيعقب
الحسرة والندامة واللعنة والعذابات الاليم لاجل الركون اليها والاعتياد بها واعلم
ان الدنيا وما فيها مضمحلة في جنة الاخرة كاضمحلال الجليد وذوبان الثلج عند طلوع
الشمس وسلطان نورها وشدة حرارتها وحال اهل الدنيا وتهيئها لها كالاخرة
الدنيوية بعينها كحال الخفافيش واستيناسها بظلمات الليل فاذا طلعت شمس الاخرة
عند صباح القيمة لعدموها في افق الاجسام الكائنة في ليل الدنيا المختفيهم من الخوش

والاضطراب مثل ما يجي للخفافيش والغرض من هذا التمثيل زيادة الوضوح والانكشاف او
تفهيم العقول الضعيفة القاصرة عن درك حقايق الاكوان والنشات والا فالدعوى ثابتة بالبرهان
غير محتاج الى التمثيل وكذلك جميع الامثال الواردة في القران ولسان النبوة الغرض فيها
تنبيه النفوس الغائبة الغافلة عن احوال القيمة كما قال وتلك الامثال نضربها للناس وما
يعقلها الا العالمون ولعل الغرض للحكماء الكاملين من وضع باب التمثيل في كتبهم المنطقية انما
كان لضعفاء العقول الذين لا يمكنهم ادراك روح المعنى وحقيقته الا في قالب محسوس مثال لها
فان لكل من اشخاص الحقيقة الانسانية مثال محسوس مطابق لها وكذلك جميع المحسوسات الطبيعية
مثل واشباح لانواعها العقلية وكذلك الدنيا وما فيها مثال الاخرة وما فيها فان
العوالم متطابقة متحاذية ومن اراد تعرف النشاة اخرى لمن لم يصر لعد من اهلها ولم
يتجاوز عن النشاة التي يكون فيها فلا يمكن ذلك الا بوجه التمثيل ولاجل ذلك بناء الشرايع
الحقة لكونها نازلة لعامة الناس على باب التمثيلات ردع وتوبيخ ان من العلماء
الاسلاميين من فتح على قلبه باب التاويل فكان يأول الايات الصريحة في حشر الاجسام
ويصرف الاحكام الاخروية عن الجسمانيات الى الروحانيات قايلا ان الخطاب للعامة
واجلاف العرب والعبرانيين وهم لا يعرفون الروحانيات وان لسان العرب مشحون
بالمجازات والاستعارات والعجب منه كيف غفل كجمهور الفلاسفة عن وجود عالم اخر
جسماني فيه اجسام واشكال اخروية مع اعراضها كما قررناه ثم كيف حمل الايات القرانية
النازلة الصريحة في احوال المعاد الجسماني على الامور العقلية مع التصديق للرسول وايمانه بما في
القران وفيه مبالغات وتاكيدات لما ذكرنا اقول منشا ذلك انه عجز عن اثبات

هذا المقصد بالدليل العقلي وكذا عن امكانه لغاية غموضه كما يظهر لمن تدبر فيما قررناه فاضطر
الى التاويل كما وقع لغيره من علماء الاسلام في كثير من الايات الواردة في احوال المبدأ الاعلى
في التشبيه والتجسيم فما فعله لا يوجب التكفير كما لا يوجب فيما فعله غيره واما ما اورده عليه
بعض المتاخرين من ان الامر في باب المعاد لو كان كما زعمه لزم ان يكون هادي
الخلايق والداعي لهم الى الحق مضلا لهم ومغريا بالاكاذيب فان الاجلاف
والعبرانيين كما قال لا يفهمون من هذه الالفاظ الا الظواهر التي زعم انها غير مقصودة في
وهذا ترى مخالف للهداية فالاعتقاد به مناف لدعوى الايمان بصدق الرسول وحجية
القران فاقول فيه من وجهين الاول ان القران يشتمل على المنافع الدنيوية والاخروية
متاعا لا لعالكم ولا يلزم ان يجود منفعته الاخروية الى اهل الجلافة والقسوة بل النفع
الاخروية يختص بنيلها اهل الصفوة وانشراح الصدر وهولاء الحمقى بمعزل عن الهداية
والضلال جميعا كما قال ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس الاية والثاني ان هذه الظواهر
المذكورة في القران لو لم يكن امثالا وحكايات فيها تصوير الحقايق وتمثيل الامور الاخروية
لكان الامر كما ذكره لكن المقصود منها تمثيل الحقايق وتصوير النشاة الباقية فلا يلزم
ما ذكره والا فجميع باب التمثيل يلزم ان يكون اضلالا ومنها ما تشبث به اكثر
الطبيعيين والدهريين من المتشبهين بالفلاسفة ان حدوث الانسان وغيره من
المركبات العنصرية لا يكون الا من الاسباب السماوية والقوابل الارضية وباعداد
حركات فلكية واستحالات مادية والقلابات زمانية ومكانية يحتاج الى مضي
ازمنة ودهور كثيرة لان هذا مبلغهم من العلم حيث لم يرتفع نظرهم من هذه النشاة

الطبيعية الى النشأة اخرى بتحصيل الاشياء الصورية فيها بمجرد الاسباب الفاعلية لا بوم
الكرة اطرقي الوجود والايجاد الا على نهج التركيب والاعداد للاستعداد ولم يعلموا الفرق
ايضا بين الوجودين اللذين للانسان فقاسوا الفطرة الثانية بالفطرة الاولى
في جميع الاحكام وقد نبه الله تعالى في كثير من الايات القرانية على ان النشأة الآخرة
وايجاد الامور الآخروية على وجه الاعادة كايجاد هذا العالم في الابتداء بمحض افاضة الله
تعالى كقوله كما بدأنا اول خلق نعيده فكما ان وجود الافلاك والكواكب والاركان
ليس بحركة وزمان واستعداد واعداد لاسباب قابلية بل العناية ربانية فكذلك الحكم
النشأة الآخروية لان الموجودات هناك صور مستقلة الوجود بلا مادة فليس لها من الاسباب
الا واهب الصور والصور هناك قايمة بالفاعل لا بالقابل كما مر مرارا ومنها ان الحشر
وبعث الابدان اما ان يقع لبعضها او لجميعها فالاول ترجيح من غير مرجح لان استحقاق
الثواب والعقاب مشترك بين الناس اجمعين فلا وجه البعض دون البعض والثاني لبعث ع
يوجب التزاحم المحال والزاني لاجساد الناس وحسابهم وكتابهم واليه الاشارة
بقوله تعالى أئنا لمبعوثون او آباؤنا الاولون قال الله تعالى هذا الايجاد والانكار بقوله
تعليما لنبيه صلى الله عليه وآله قل ان الاولين والآخرين لمجموعون الى ميقات يوم
معلوم فنبه تعالى عباده بان لا تزاحم الاجساد في نحو الوجود الآخروي لما ذكرنا ان الصور
هناك غير قايمة بالمواد الوضعية المقيدة بالجهات المكانية وانها ناشئة من
التصورات النفسانية كما لا تزاحم في الصور الموجودة في اذهاننا ههنا لان اما نحوا آخر من
الكون وكذا ميقات الآخرة وساعة القيمة يوم معلوم عند الله وخواص عباده

الحيل

الحيل الى ادراكه افهام المحجوبين عن النشأة الآخرة المقيدين بالمكث الدنيا وارمنها
وليس يصلح لادراك امور الآخرة هذه المشاعر والحواس فان امور القيمة كلها امور
غايبة عن هذا العلم البشري فلا يتصور ان يحيط بها انسان ما دام في الدنيا ولم يتخلص
عن اسر الحواس وتغليط الوهم ولذلك اكثر شبه المنكرين للبعث مبناها على قياس
الاخرة بالاولى وقول المنكرين متى هذا الوعد ان كنتم صادقين سؤال عما يستحيل الجواب
عنه على موجبه فان امر الساعة اذا كان خارجا عن سلسلة الزمان وكان على شبه الابداع
كلمح البصر او هو اقرب وكان متى سؤالا عن الزمان المخصوص استحال جواب السائل عنه
الا بشيء مجمل وهو ان علمه عند الله كقول الاكمه اذا وصف له المبصرات المتلونة
فقال كيف مذوق هذه الالوان فالجواب الحق من ذلك ان لا يقال العلم بها عند البصير
فالجواب الحق مع الكفار والمحاب الحجاب عن سؤالهم عن وقت قيام الساعة
ان يقال لهم الجواب الالهي قل علمها عند الله وعنده علم الساعة فمن تجرد عن
غشاوة الدنيا ورجع الى الله وحشر عنده فلا بد ان يعرف حقيقة الساعة بالمشاهدة
ولذلك قال اعلم الخلق لا يقوم الساعة وفي وجه الارض من يقول الله الله فان من
كان بعد على وجه الارض لم يحشر بعد الى الله لان القيمة من داخل حجب السموات والارض
ومنزلتها من هذا العالم منزلة الجنين من بطن الام فالنفس الانسانية ما دام لم تولد
ولادة ثانية ولم تخرج من بطن الدنيا ومشيمة البدن لم تصل الى فضاء الآخرة
وملكوت السموات والارض كما قال المسيح عليه السلام لن يلج ملكوت السموات
من لم يولد مرتين وهذه الولادة الثانية حاصلة للعرفاء الكاملين بالموت الارادي وللجميع

بالموت الطبيعي فما دام السالك خارج حجب السموات والارض فلا تقوم له القيمة لانها
داخل هذه الحجب وانما الله داخل الحجب والله عنده غيب السموات والارض
وعنده علم الساعة فاذا قطع السالك في سلوكه هذه الحجب وتنجح حضرة العندية
صارت القيمة عنده علانية وعلمه عيانا **فصل** في القبر الحقيقي وانه روضة من
رياض الجنة او حفرة من حفر النيران قد علمت ان الموت حق وان الطبيعي منه نهاية
الرجوع عن الدنيا وابتداء الرجوع الى الله فاعلم ان الروح اذا فارق البدن الطبيعي
مع بقاء تعلق ما لها بالبدن لا باجزاء مادية كما زعمه جمع من المتاولين لما مر بطلانه
غير مرة بل بجملة بدنه من حيث صورته وهيئة هيكله الباقية في ذكره فان النفس اذا
فارقت البدن وحملت القوة الوهمية المدركة للماديات بصورها كما كانت يدركه
في الدنيا فاذا مات الانسان فتخيل انها مفارقة عن الدنيا وتوهم نفسه عين الانسان
الميت المقبور الذي مات على صورته ويجد بدنها في القبر ويدرك الالام الواصلة اليه
على سبيل العقوبات الحسية على ما وردت به الشرايع الحقة فهذا عذاب القبر وان
كانت سعيدة تخيلت المواعيد الشرعية على صورة ملايمة على وفق ما كانت يعتقده
من الجنات والانهار والحدايق والولدان والحور العين والكاس المعين فهذا
ثواب القبر كما قال صلى الله عليه وآله القبر اما روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر
النيران فالقبر الحقيقي هذه الهيئات وعذابه وثوابه ما ذكرناه والبعث
عبارة عن خروج النفس عن غبار هذه الهيئات كما يخرج الجنين من القرار المكين والفرق
بين حالة القبر وحالة البعث كالفرق بين حالتي الانسان في الرحم وعند الخروج

[illegible]

منه

منه فان حالة القبر الموضوع من احوال القيمة فان الانسان لكونه قريب العهد من الدنيا
لم يستحكم في نفسه قوة الانكشاف الآخرة على وجه الكمال كما لم يستحكم في الجنين قوة
احساس المحسوسات فادامت النفس حالها على هذا المنوال من الضعف فادراكه
كادراك النايم لخيال انها في عالم القبر والبرزخ واذا اشتدت قوتها قامت
قيامتها والذي يوضح لك كيفية ضغطة القبر وان كان جسد الميت ساكنا او كان
في الهواء او الماء ان من كان في ضيق شديد او تعرق الضال بالنار غيرها او وقع
بين حجرين عظيمين فان الذي يولمه ويؤثر في نفسه بالذات ليس هذه الامور
الواقعة على بدنه بل صورتها الواصلة الى النفس لعلاقة لها مع البدن حتى انه لو فرض
حصول تلك الصور الى النفس من سبيل آخر لا من جهة هذه الاسباب المادية لكان الالم
بحاله ما دامت النفس ذات علاقة بهذا البدن سواء كان البدن لغيه باقيا
ام لا فضغطة القبر وعذابه من هذا القبيل الذي ذكرناه وكذلك ثوابه وراحته فسعة القبر
وضيقه بانجان لانشراح الصدر وضيقه **فصل** في الاشارة الى عذاب القبر قال
بعض العلماء كل من شاهد بنور البصيرة باطنه في الدنيا لراه مشحونا بانواع الموذيات والسباع
كالشهوة والغضب والمكر والحسد والحقد والعجب والرياء وهي التي لا تزال تفترسه وتنهشه ان سهى
عنها لحظة الا ان اكثر الناس محجوب العين عن مشاهدتها فاذا انكشف عنه الغطاء ووضع في قبره
عاينها وقد تمثلت بصورها واشكالها الموافقة لمعانيها فيرى بعينه العقارب والحيات قد
احدقت به وانما هي ملكاته وصفاته الحاضرة الآن في نفسه وقد انكشف له صورها الباطنية
الحقيقية فان لكل معنى صورة يناسبها فهذا عذاب القبر ان كان شقيا وان كان سعيدا كان بخلافه

فصل في الامر الباقي من الانسان قد اشرنا الى ان النفس اذا فارقت البدن بقي لها من البدن امر ضعيف الوجود وقع في رواية الحديث النبوي التعبير عنه بعجب الذنب واختلف العلماء في معناه فقيل هو العقل الهيولاني وقيل بل الهيولى وقال ابو حامد الغزالي انما هو النفس وعليها تبنى النشأة الآخرة وقال ابو زيد الوقواقي هو جوهر فرد يبقى من هذه النشأة لا يتغير وقال الشيخ العربي في الفتوحات انه العين الثابت من الانسان وقال المتكلمون انه الاجزاء الاصلية وعندنا القوة الخيالية لانها آخر الاكوان الحاصلة في الانسان من القوى الطبيعية والنباتية والحيوانية المتعاقبة في الحدوث للمادة الانسانية في هذا العالم وهي اول الاكوان الحاصلة في النشأة الآخرة وبيان ذلك ان الانسان من بين اشياء الدنيا وموادها وصورها واقواها لا يمكن ان ينتقل بعينه وشخصه من هذه الدنيا الى عالم الآخرة الا بعد تحولات وتكونات فالانسان لا يستعد للحشر الا بقوة كمالية هي صورة اخيرة للطبائع الكونية والصورة الهيولانية وهي العنصرية والجمادية والنباتية والحيوانية اللمسية اولا ثم الذوقية ثم الشمية الى السمعية والبصرية فانه اذا احدث الانسان فاول ما يحدث فيه بعد الجمادية والعنصرية قوة بها التغذي وهي القوة الجاذبة ثم من بعد ذلك القوة التي بها يحس الملموس وهي اوائل الكيفيات المحسوسة مثل الحرارة والبرودة وغيرهما ثم التي بها يحس الطعوم ثم التي بها يحس الروائح ثم التي بها يحس الاصوات والتي بها يحس الالوان والمبصرات كلها مثل الشعاع ويحدث مع الحواس القوة النزوعية التي بها يقع الاشتياق والكراهة ثم تنبعث الى قوة من شأنها ان يرتسم عندها مثل المحسوسات الجزئية الخارجية بعد غيبتها عن

مشاهدة الحواس

مشاهدة الحواس محفوظا عندها عن البطلان والفساد وان بطلت او فسدت موادها الخارجية التي هي بمنزلة الابدان لها لان نشأتها غير نشأة صورها المحفوظة عند الخيال كما ان نشأة بدن الانسان غير نشأة روحه الباقية بعد فساده فهذه القوة الحافظة للمثل المحسوسات الخارجية هي الباقية من الانسان بعد خراب البدن فيصلح لان تقوم عليها النشأة الآخرة لانها صورة الصور الدنيوية والكمال الاخير لهذه الكمالات المتعاقبة وهي المادة الاولى للصور والكمالات الاخروية المتفاضلة في الشرف والدنو من المبدأ الفعال فهي التي من شأنها ان يكون برزخا متوسطا جامعا بين الدنيا والآخرة ويكون سقف الدنيا وفرش الآخرة فصل في مادة الآخرة وهيولى صورة الباقية اعلم ان كل هيولى هي الطف وجودا فهي اسرع قبولا للصورة والصورة كل هيولى هي الطف جوهرا واشد روحانية فهي اشرف صورة وكما سبق من ان التركيب من المادة وصورتها تركيب اتحادي كالتركيب بين الجنس والفصل فلا بد ان يكون بينهما مناسبة قوية موجبة للاتحاد ولنوضح ذلك بمثال الا ترى ان الماء العذب لما كان جوهره الطف من جوهر التراب صار اسرع انفعالا واحسن قبولا من التراب لكل ما يقبله من الاشكال والاصباغ والطعوم وغيرها وهكذا لما كان الهواء الطف منها واشرف واشد سيلانا صار اسرع انفعالا واسهل قبولا لما يقبله وجميع مقبولاته اشرف والطف من مقبولات الارض والماء وهي الروائح والاصوات وهكذا الشعاع والضياء يكون قبوله لما يقبله في اسرع زمان بل في آن وما يقبله من الالوان والاشكال هي اشد روحانية وقربا من عالم الروحانيات وكذا الروح النفساني المنبعث

من تجويف القلب الصاعد الى تجويف الدماغ هو الطف واشرف مما سبق من المذكورات الثلاثة فيقبل جميع ما قبلتها الثلاثة من الكيفيات والطعوم والروائح والالوان على وجه الطف واشرف والى ههنا ينتهي لطافة المواد الجسمانية الطبيعية وهذا الباب يخفى على كثير من الناظرين في العلوم فلا يعرفون اعمال وتيهم فيه ولا ينظرون بعين التأمل والاعتبار حتى ينكشف لهم ان جوهر النفس له مراتب متفاوتة في قوة الوجود وضعفه وكمال اللطافة ونقصها وان ادنى مراتب اللطافة في النفس هو اشد وا كثر من لطافة جوهر النور الحسي ولذلك تقبل رسوم سائر المحسوسات والمتخيلات والمعقولات عند كونها في مراتب انوار الحس والخيال والعقل فاول مادة تقبل النشأة الآخرة هي القوة الخيالية من النفس فيتمثل لها وتقوم بها امثلة المحسوسات وصورها المفارقة عن موادها واعلم ان الفرق بين هيولى الصور الدنيوية وهيولى الآخرة غير ما ذكرناه بامور اخرى منها ان ما يحل في هذه الهيولى لا يحلها الا بعد حركة استعدادية وزمان سابق وجهات قابلية واسباب خارجية بخلاف المادة الاخروية فان الصور الفائضة عليها انما تفيض عليها من المبدأ الفياض من جهة المقومات والاسباب الداخلية وجهاتها الفاعلية على وجه اللزوم عندنا كما ذكرنا ومنها ان المادة الدنيوية اذا ازيلت صورها عنها فيحتاج في استرجاعها الى استئناف تاثير من سبب خارجي للصور للمادة بها تارة اخرى كصورة البياض والحلاوة وغيرهما اذا حصلت في مادة ثم زالت عنها فلا يكفي ذات القابل بذاته في استرجاع تلك الصورة بخلاف القوة النباتية اذا غابت عنها الصورة الحاصلة فيها فلا يحتاج في الاحضار والاسترجاع الى كسب جديد وتحصيل مستأنف

النفس

بل يكفي

بل يكفي بذاتها ومقوماتها في ذلك الاحضار ولا الى سبب منفصل واليه اشير بقوله تعالى لكل امرئ يومئذ شان يغنيه اشارة الى ان الاسباب الاتفاقية غير حاصلة في ذلك العالم وسلسلة الايجاد منحصرة في الامور الداخلة الناشئة من المبدأ الاول دون العرضيات والمعدات الخارجية الواقعة في عالم الاتفاقات والحركات المحصلة للاستعدادات كما قال تعالى الملك يومئذ لله وقال فلا انساب بينهم فصل في البعث اما البعث فهو خروج النفس عن غبار هذه الهيئات المحيطة بها كما يخرج الجنين من القرار المكين وقد مرت الاشارة الى ان القبر الحقيقي هو انغمار النفس وانحصارها بعد موت البدن في تلك الهيئات المكتنفة فهي ما بين الموت والبعث بمنزلة الجنين او النائم لم تقو قواها ومشاعرها لادراك المدركات الاخروية فاذا جاء وقت القيام انبعث الانسان من هذا الانغمار فاذا ما الى الله تعالى متوجها الى الحضرة الالهية اما مطلقا عن قيد التعلقات واسر الشهوات فرحانا بذاته مسرورا بلقائه تعالى ومن احب لقاء الله احب الله لقاءه واما مقيدا مأسورا بايدي الزبانيات القاهرات كارها للقائه تعالى ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه فصل في الحشر قد سبق ان الانسان نوع واحد متفق الافراد في هذا العالم واما في النشأة الاخرة فانواعه متكثرة كثرة لا تحصى لان صورته النفسانية هي مادة قابلة لصورة اخروية شتى بحسب هيئات وملكات يكتسبها الى يوم الآخرة لصور تناسبها فيحشر اليها وبها كما قال يوم ينفخ في الصور فتأتون افواجا فيحشر الخلائق محشورة انحاء حسب الاعمال والملكات والآراء فلقوم على سبيل الوفود يوم نحشر المتقين الى الرحمن

وفداً ولقوم على سبيل التعذيب ويوم يحشر اعداء الله الى النار ولقوم كما قال ونحشره
يوم القيمة اعمى ولقوم كما قال ونحشر المجرمين يومئذ زرقا ولقوم اذ الاغلال في اعناقهم
والسلاسل يسحبون في الحميم ثم في النار يسجرون ولقوم على سبيل التعظيم والتكريم كقوله سلام
عليكم طبتم فادخلوها خالدين وقوله ادخلوها بسلام آمنين ولقوم وهم الاسارى
كما قال خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه وبالجملة
كل احد الى غاية سعيه وعمله والى ما يحبه ويهواه حتى انه لو احب احد حجرا لحشر معه
كقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وقوله احشروا الذين ظلموا وازواجهم
فان تكرر الافاعيل كما مر يوجب حدوث الملكات وكل ملكة تغلب على نفس الانسان
تتصور في القيمة بصورة تناسبها قل كل يعمل على شاكلته ولا شك ان افاعيل الاشقياء
المردودين انما هي بحسب هممهم القاصرة النازلة في مراتب البرازخ الحيوانية وقصور انظارهم
مقصورة على الاغراض الشهوية البهيمية او الغضبية السبعية الغالبة على نفوسهم فلاجرم
يكون حشرهم في القيمة على صور تلك الحيوانات وهيئاتها فان الابدان سيما
الاخروية بهيأتها واشكالها المحسوسة قوالب للنفوس بهيأتها وصفاتها المعنوية
واليه يشير قوله تعالى واذا الوحوش حشرت وقوله يا معشر الجن قد استكثرتم من
الانس وفي الحديث قوله ع يحشر الناس على نياتهم وقوله يحشر بعض الناس
على صورة يحسن عندها القردة والخنازير بصورة اخروية ان في داخل بدن كل
انسان ويكمن جوهرا حيوانيا صوريا بجميع اعضائه واشكاله وقواه وحواسه هو موجود
قائم بالفعل لا يموت بموت هذا البدن وهو المحشور يوم القيمة بصورته المناسبة

لمعناه

لمعناه وهو الذي يثاب ويعاقب وليست حيوته كحيوة هذا البدن المركب عرضية واردة
عليه من الخارج وانما حيوته كحيوة النفس ذاتية وهو حيوان متوسط بين الحيوان العقلي والحيوان
الحسي يحشر في القيمة على صورة هيأت وملكات كسبتها النفس بحسب الاعمال وبهذا
يرجع ويأول معنى التناسخ المنقول عن الحكماء الاقدمين كافلاطن ومن تقدمه مثل سقراط
وفيثاغورس وغيرهما من الاساطين كما مرت الاشارة وكذا ما ورد في لسان النبوات
وعليه يحمل الآيات المشيرة الى التناسخ وكذا قوله تعالى واذا وقع عليهم القول اخرجنا لهم دابة
من الارض تكلمهم ان الناس كانوا باياتنا لا يوقنون وقوله ويوم نحشر من كل امة
فوجا ممن يكذب باياتنا فهم يوزعون وقوله يومئذ يتفرقون كل ذلك اشارة
الى انقلاب النفوس في جوهرها ومصيرها من انواع الامم الصامتة وفوجها يوم النشور
اذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور على صورة انواع الحيوانات من السباع والموذيات
والبهائم والوحوش والشياطين **تذكرة توضيحية** ان اجناس العوالم والنشئات
ثلثة ادناها النشأة الاولى وهي عالم الطبيعيات والماديات الحادثات والكائنات
الفاسدات وثانيها النشأة الوسطى وهي عالم الصور المقداريات والمحسوسات الصوريات
بلا مادة وثالثها النشأة الثالثة وهي الصور العقليات والمثل المفارقات فالنشأة
الاولى ابدا داثرة متبدلة زائلة بخلاف الاخريين وخصوصا الثالثة وهي مأوى الكل
ومرجع الكاملين ومعاد المقربين والانسان حقيقة مجتمعة بالقوة من هذه العوالم والنشئات
بحسب مشاعره الثلثة مشعر الحس ومبدؤه الطبع ومشعر التخيل ومبدؤه النفس ومشعر
التعقل ومبدؤه العقل والنفس الانسانية في بداية تكونها واول خلقتها هي

بالقوة في نشأتها الثلث لانها كانت قبل وجودها في مكمن الامكان وكتم الخفاء
كما قال تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا وقوله تعالى هل اتى على الانسان
حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا وكلما كان وجوده اولا بالقوة فلا بد ان يكون متدرج
الحصول في اصل الوجود وكمالاته ويكون مترقيا من الادنى الى الاعلى ومتدرجا من الاضعف
الى الاقوى فلها في كل من نشأتها الثلث مراتب هي قوة واستعداد وكمال مثال ذلك
كالكتابة فلها قوة كما للطفل واستعداد كما للامي المتعلم المحصل لاسباب الكتابة والآلة ولكن
لم يتعلم بعد وكمال كما للقادر على الكتابة متى شاء من غير كسب جديد لاجل حصول ملكة راسخة
في هذه الصناعة وهو قد يكون محجوبا عن الكتابة ممنوعا عنها المانع داخلي بل المانع
وحجاب خارجي كالعمى المحجة اذا لم يبصر لاجل غطاء من خارج وقد لا يكون كذلك
لزوال الموانع والحجب الخارجية فالقوة في الاحساس كما للجنين عند كونه في الرحم
والاستعداد كما للطفل عند تولده تام الآلات للحواس والكمال فيه كما للصبي حين
ترعرعه وكذا قياس مراتب التخيل ومراتب التعقل ويقال لها العقل الهيولاني والعقل بالملكة
والعقل بالفعل والعقل الفعال فالاول قوة والثاني استعداد والثالث
كمال والرابع فوق كمال هذه كلها مراتب متعاقبة الحصول في الانسان بحسب جوهره
وذاته فمن غلب عليه وجود من هذه الكمالات الثلثة اعني الحسي والنفسي والعقلي كان
مآله الى عالمه واحكام نشأته ولوازمها فمن غلب عليه نشأة الحس مال الى الاشتغال
بالمستلذات الحسية والمألوفات الدنيوية فهو بعد وفاته في غصة شديدة وزرين
عذاب اليم لان الدنيا ولذاتها امور مجازية لا حقيقة لها والاحساس بها انفعالات

ينفعل

ينفعل النفس بها عند الحدوث ويزول بسرعة عنها ولا تدوم ولكن يبقى الاثر والعادة
في الجبلة والاشتياق فمن عشقها واشتاقها كان كمن احب امرا معدوما بمحبة مفرطة
وطلب شيئا باطلا طلبا شديدا وحيث لم يكن لمحبوبه اثر ولا لطلبه ثمر فهو في هذا
الحال في غصة شديدة والم دائم كذلك حال طلبة الدنيا الراغبين في مشتهياتها
الا انهم ما داموا في الدنيا اشتبه ذلك عليهم ويزعمون ان لمحبوباتهم حقيقة فيأكلون ويتمتعون
كما تأكل الانعام والنار مثوى لهم لانه اذا طلعت شمس الآخرة وقامت ومحقت بها
رسوم المجازات وذابت باشراقها اكوان المحسوسات اضمحلال الظلال وذوبان الجمد
بحرارة ارتفاع الشمس في اوان الصيف فبقي المحب للدنيا والمحسوسات المادية محترقا
بنار الجحيم معذبا بالعذاب الاليم فيكون حشره الى دار البوار ومرجع الاشرار
ومهوى الفسقة والكفار وان غلب عليه رجاء يوم الآخرة والميل الى ما وعده الله
ورسوله من الجنة ونعيمها وسرورها وحورها وقصورها والخوف من عذاب الآخرة
ونار جهنم والامها والعمل بمقتضى الوعد والوعيد فمآله الوصول الى نعيم الجنة والخلاص
من عذاب النار وان غلب عليه القوة العقلية والتمكن بادراك العقليات المحضة
والعلم باليقينيات الحقيقية من طرق البراهين والاسباب العقلية الدائمة فمآله الى عالم الصور
الالهية والمثل النورية والانخراط في سلك المقربين والقيام في صف الملائكة العليين بشرط
ان يكون عقائده مشفوعة بالزهد الحقيقي خالصة عن اغراض النفس والهوى وعن مشتهيات
الدنيا فارغة عن جميع ما يشغل سره عن الحق وذلك هو الفضل العظيم والمن الجسيم
وليعلم ان الزهد الحقيقي والنية الخالصة عن شوب الاغراض النفسانية لا يمكن ان يتيسر

الا اللطائف الاخيرة وهم العرفاء الكاملون دون الجهال الناسكين مع ان الغرض الاصل
من النسك هو تخليص القلب عن الشواغل والتوجه التام الى المبدأ الاعلى والاشتياق الى
رضوان الله تعالى وليت شعري كيف يشتاق ويتوجه نحو المبدع الاول ودار كرامته من
لا يعرفهما ولا يتصورهما فان قلت فيلزم الدور مما ذكرت لان الاشتياق والسلوك الى الحق
يتوقف على العلم به والعلم به يتوقف على السلوك نحوه والاشتياق نحوه لان العلم هو الغاية
القصوى قلت نعم العلم هو الاول والآخر والمبدأ والمنتهى ولكن لم يلزم الدور لمكان التخلل
لتفاوت مراتب العلم بالقوة والضعف فالذي هو مبدأ اصل العمل نحو من العلم الحاصل بالتصديق
الظني او الاعتقاد التقليدي لساكن النفس فان ذلك مما يصلح لان يصير مبدأ العمل للخير
والذي هو الغاية القصوى للعمل والسلوك على الصراط المستقيم هو نحو آخر من العلم وهو المشاهدة
الحضورية والاتصال العلمي المسمى بالفناء في التوحيد عند الصوفية **فصل** في ان للنفس
الانسانية انحاء كثيرة من الحشر بعضها قبل حدوث هذا البدن الطبيعي وبعضها بعده
فنبين ان للنفس الانسانية كينونة سابقة على هذا الكون الطبيعي كما دلت عليه الاحاديث النبوية من
طريق اهل بيته عليه وعليهم السلام ومذهب افلاطون كما هو المشهور ومن قدح على مذهبه من اتباع
المشائين بما هو مذكور في الكتب المشهورة لم يعرف مذهبه وزعم ان مراده ان النفس من حيث
نفسيته ونحو وجودها النفسي متقدمة على هذا البدن ليلزم اما التناسخ واما وحدة النفوس واما
تكثر افراد نوع واحد من غير عوارض مخصصة خارجية ومادة مخصصة بها حاملة لها وقد
مرت الاشارة الى ان مقصوده ليس كما زعموه بل الحق ان النفس قبل صيرورتها نفسا لها
انحاء شتى من الكون بعضها في هذه النشأة الدنيوية وبعضها قبل هذه النشأة وبعضها بعد

هذه النشأة اما التي في هذه النشأة فبعضها حيوانية وبعضها طبيعية نباتية وغير نباتية والانتقالات
التي تقع من بعضها الى البعض الكون الاخر بحركة وزمان ومادة متحللة كائنة فاسدة واما التي
قبل هذه النشأة فبعضها مثالية وبعضها عقلية وبعضها قضائية الهية والانتقالات الواقعة
هناك على سبيل النزول الوجودي بالافاضة والابداع من غير زمان وحركة واما التي بعدها فبعضها
حيوانية حسية وبعضها نفسانية خيالية وبعضها عقلية قدسية فظهر لمن تدبر وتأمل فيما ذكرناه
سابقا ولاحقا بالنهج البرهاني ان للانسان انواعا من الحشر ومما يؤيد ما ذكرناه ضربا من التأييد
ما قاله الشيخ محيي الدين الاعرابي في الباب الرابع والثمانين ومائتين اعلم ان الروح الانساني
اوجده الله مدبرا لصورة حسية سواء كان في الدنيا او في البرزخ او في الدار الآخرة
او حيث كان فاول صورة لبسها الصورة التي اخذ عليه فيها الميثاق بالاقرار بربوبية الحق
عليه ثم حشر من تلك الصورة الى هذه الصورة الحسية الدنياوية وحبس بها في رابع شهر
من تكون صورة جسده في بطن امه الى ساعة موته فاذا مات حشر الى صورة اخرى
من حين موته الى وقت سؤاله فاذا جاء وقت سؤاله حشر من تلك الصورة الى صورة
جسده الموصوف بالموت فيحيى به ويؤخذ باسماع الناس وابصارهم عن حيوته
بذلك الروح الا من خصه الله بالكشف من نبي او ولي ثم يحشر بعد السؤال الى
صورة اخرى في البرزخ يمسك فيها بتلك الصورة عين البرزخ والنوم والموت
في ذلك على السواء الى نفخة البعث فيبعث من تلك الصورة ويحشر الى الصورة التي
كان فارقها في الدنيا ان كان بقي عليه سؤال فان لم يكن من اهل ذلك الصنف حشر في الصورة
التي يدخل بها الجنة والمسؤول يوم القيمة اذا فرغ من سؤاله حشر الى الصورة التي يدخل

بها الجنة او النار واهل النار كلهم مسؤولون فاذا دخلوا الجنة واستقروا فيها ثم دعوا الى الرؤية
وفودا حشروا في صورة لا تصلح الا للرؤية فاذا عادوا حشروا في صورة تصلح للجنة وفي
كل صورة ينسى صورته التي كان عليها ويرجع حكمه الى حكم الصورة التي انتقل اليها وحشر
فيها فاذا دخل سوق الجنة ورأى ما فيه من الصورة فاية صورة رآها واستحسنها حشر
فيها فلا يزال في الجنة دائما يحشر من صورة الى صورة الى ما لا نهاية له ليعلم بذلك الاتساع الالهي
فلا يزال يحشر في الصورة دائما يأخذها من سوق الجنة ولا يقبل منها الا ما يناسب صورة
التجلي الذي يكون في المستقبل لان تلك الصورة هي كالاستعداد الخاص لذلك التجلي
فاعلم هذا فانه من لباب المعرفة الالهية ولو تفطنت لعرفت انك الآن كذلك
تحشر في كل نفس في صورة الحال التي انت عليها ولكن يحجبك عن ذلك رؤيتك
المعهود وان كنت تحس بانتقالك في احوالك التي عنها تتصرف في ظاهرك
وباطنك ولكن لا تعلم انها صورة لروحك تدخل فيها في كل آن وتحشر فيها و
يبصرها العارفون صورا محققة ثابتة ظاهرة العين فالعارف تقدم قيامته في موطن
التكليف التي يؤول اليها جميع الناس فيزن على نفسه اعماله ويحاسب نفسه ههنا
قبل الانتقال كما وصى الشارع عليه حيث قال حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا وزنوا
فيه مشهد عظيم عاينّاه وانتفعنا بهذه المحاسبة انتهت عبارته وانما نقلناها بطولها
لما فيها من الفوائد الغيبية وللاتفاق في كثير من وجوه الحشر المذكورة فيها لما
ذكرناه وان وقعت المخالفة في البعض لان من عادة الصوفية الاقتصار على مجرد الذوق
والوجدان فيما حكموا عليه واما نحن فلا نعتمد كل الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعيا ولا نذكره

في كتب الحكمة **تذكرة فيها تبصرة** اعلم ايها السالك الى الله والراغب في دار كرامته
ان هذه الامور الجسمانية والصور المادية جعلها الله كلها مثالات دالات على الامور الروحانية
القدرية كما انها مثالات دالات على الامور الروحانية القضائية التي هي عالم الجبروت
وحضرة الربوبية دلالة المعلول على العلة وذي الغاية على الغاية ودلالة الناقص على كماله و
الصورة على حقيقتها ومعناها لان العوالم كما علمت متطابقة متحاذية حذو النعل بالنعل
وجميعها منازل ومراحل الى الله تعالى وهي ايضا صور الاسماء الالهية فان الاسماء كثرتها
وتفصيلها باعتبار مفهوماتها لا باعتبار حقيقتها ووجودها الذي هو واحدي محض لا اختلاف فيه
اصلا كما سبق بيانه فهي انما نزلت اولا الى عالم العقول المقدسة والانوار المجردة الالهية
والعلوم التفصيلية الالهية ثم نزلت الى عالم الصور النفسانية والمثل المقدارية ثم الى عالم
الصور المادية وهي ذوات الجهات والاوضاع المكانية فكما ان النزول والصدور
من المبدأ الاعلى على هذا المنوال بهذا الترتيب فكذلك الرجوع والحشر اليه والورود عليه
لا بد ان يكون بتلك الدرج والمراقي على عكس الترتيب النزولي **فصل** في ان
للانسان نشآت كثيرة اكثرة لا تحصى قد سبق انه جعل الله مقامات الحواس والتخيلات
والتعقلات درجات ومراقي يرتقي بها السالك اليه تعالى فلا بد ان ينزل اولا
في عالم المحسوسات المادية ثم في عالم المحسوسات المجردة عن المادة المرتبة لعين الخيال
لصيرورة الحس خيالا ثم في عالم الصور المفارقة لصيرورة الخيال عقلا بالفعل وفي كل
من هذه العوالم الثلاثة طبقات كثيرة متفاوتة في اللطافة والكثافة وما هو اعلى من هذه
العوالم يكون عدد طبقاته اكثر والتفاوت بين اسفله واعلاه اشد فلا يبلغ الانسان

الى ادنى درجات عالم النهايات الابعد طى درجات عالم الاوساط كلها ولا يبلغ ادنى
درجات عالم الاوساط الابعد طى درجات عالم البدايات كلها وهو عالم المحسوسات
المادية فجميع العوالم ودرجاتها هى منازل السائرين الى الله تعالى ففى كل منزل منها الا
خلع ولبس جديد وموت وبعث منه وحشر الى ما بعده فعدد الموت والبعث
والحشر كثير لا يحصى وقيل بعدد الانفاس وهو الصحيح عندنا بالبرهان الذى اقمنا على ان
لا ساكن فى هذا العالم من الجواهر الطبيعية سيما الجوهر الانسانى المتحرك فى ذاته الى عالم الاخرة
ثم الى الحضرة الالهية ولا بد من وروده اولا الى اولى مراتب المحسوسات ثم يرتقى
قليلا قليلا الى ان يتخلص منها واليه الاشارة بقوله تعالى وان منكم الا واردها كان على
ربك حتما مقضيا ثم ننجى الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا فان كل واحد
من افراد الناس بواسطة وقوعه فى عالم الطبيعة الكائنة يحصل له استحقاق عذاب النار
لو لم يتبدل نشأته ولم تنجبر بالحسنة سيئة الفطرة بفعل الطاعات وترك الشهوات
كما قال تعالى اولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات فان قلت هذا الذى ذكرت
ينافى معنى قوله عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة الحديث قلت لا منافاة بينهما لان
المذكور فى الحديث هو فطرة الروح لانها بحسب ذاتها من عالم القدس والطهارة
والذى كلامنا فيه هو ابتداء نشأة البدن ووقوع النفس فيها فهى فطرة البدن
الذى حصل من الاجسام الخبيثة المادية التى وجودها اخس الوجودات واظلمها وابعدها
عن الله وملكوته وقد ورد فى الحديث النبوى صلى الله عليه وآله انه تعالى ما نظر الى الاجسام
منذ خلقها وبما ذكرنا ايضا امرنع التدافع بين حديثين مشهورين احدهما كل مولود يولد

والاخر ان الله قد خلق الخلق فى ظلمة ثم رش عليها من نوره الحديث واعلم يا حبيبى انه
كما لا بد من ورودك الى هذا العالم الحسى فلا بد لك فى الخلاص عنه وعن علائقه من
معرفة الامور المحسوسة لان المهاجرة عنها انما يكون بالزهد فيها وهو لا يحصل الا بمعرفتها
والعلم بدناءتها وخستها ولان الدنيا والاخرة واقعتان تحت جنس المضاف كحقيقة
الدنو والعلو والدناءة والشرف والاولوية والاخروية ومعرفة احد المتضايفين يستلزم
معرفة الاخر معا وكذا جهالة احدهما مع جهالة الاخر فمن لم يعرف الدنيا وخستها
لم يعرف الاخرة وشرفها ومن لم يعرف الاخرة وشرفها كيف اختارها واشتاق
اليها ولهذا ولوجوه اخرى اعتناء الحكماء بالبحث عن الاجسام الطبيعية واحوال المحسوسات
لينتقلوا منها الى ما وراء المحسوسات وما بعد الطبيعيات كما قال تعالى ولقد علمتم النشأة
الاولى فلولا تذكرون فصل فى ذكر ان الموت حق والبعث حق قد علمت
من تضاعيف ما اسلفنا ذكره من ان لكل شئ جوهرى حركة جبلية نحو الاخرة وشوقا
طبيعيا الى عالم القدس والملكوت وله عبادة ذاتية تقربا الى الله تعالى سيما الانسان
لكونه اشرف الانواع الواقعة تحت الكون والفساد فله كما سبق مرارا انتقالات وتحولات
ذاتية من لدن حدوثه الطبيعى الى اخر نشأته الطبيعية ثم منها الى اخر نشأته النفسانية
وهلم الى اخر نشأته العقلية وعلمت ايضا انه اول ما فتحت النفس وتوجهت اليه
تكميل هذه النشأة الحسية وتعمير مملكة البدن بالقوى البدنية والالات والاعضاء
بمنزلة الراحلة او السفينة لراكب النفس فى السفر الى الله تعالى فى بر الاجسام وبحر الارواح
ثم اذا كملت هذه النشأة وعمرت هذه المرحلة عبرت منها واخذت فى تكميل

نشأة ثانية ودخلت فى منزل اخر اقرب الى مبدئها وغايتها وهكذا تتدرج فى تكميل
ذاتها وتعمير باطنها وتقوية وجودها بامداد الله وعنايته وكلما ازدادت فى قوة جوهرها
المعنوى وشدت نقصت فى صورتها الظاهرية وضعف وجودها الحسى فاذا انتهت السير بها
الذاتى وحركتها الجوهرية الى عتبة باب من ابواب الاخرة عرض لها الموت عن هذه
النشأة والولادة فى النشأة الثانية فالموت نهاية السفر الى الاخرة وبداية السفر فيها
الى غاية اخرى هى النشأة الثالثة وقد مر ايضا ان النفس الانسانية فى مدة تكونها كالجنين فى بطن
الدنيا ومشيمة البدن فيتربى شيئا فشيئا فى هذه الدنيا كما يتربى الجنين فى بطن امه والموت
سواء كان طبيعيا او اراديا عبارة عن الخروج عن بطن الدنيا الى سعة الاخرة فاتضح
وانكشف بما ذكرناه سابقا ولاحقا ان الموت امر طبيعى للنفس وكل امر طبيعى لشئ
يكون خيرا وتماما له وكل ما هو خير وتمام لشئ فهو حق له فثبت ان الموت حق للنفس
فاما الفساد والهلاك الذى يطرأ البدن فانما هو امر واقع بالعرض لا بالذات كسائر الشرور
الواقعة فى هذا العالم بالعرض تبعا للخيرات والغايات الطبيعية فالعناية الالهية تقتضى رعاية
ما هو الاشرف والافضل فالحيوة الروحانية للانسان اشرف من هذه الحيوة الطبيعية البدنية
على انك لو نظرت بنظر الحكماء فى البدن من حيث هو بدن طبيعى لوجدت قوامه
وتمامه بالنفس وقواها وبقائه وتشخصه بها بل وحدته متحدا بها اتحاد المادة المبهمة
بالصورة المعينة واتحاد الناقص بالتام والقوة بالفعل فلو فرض تفرده بذاته دون النفس
وقواها لم يبق له انيته وحقيقته الا العناصر والاجزاء المزاجية للافتراق وهى بحالها
كما كانت قبل الموت وبعده واعلم ان الاجسام الواقعة تحت تصرف النفوس والارواح

هى فى نفسها متحللة مقهورة مستهلكة وكلما كانت النفوس اشرف واقوى كانت الابدان
المتصرفة فيها اضعف قوة واقل انانية وانقص وجودا وكلما امعنت النفس فى القوة والجوهرية
والكمال امعن البدن فى الضعف والموت والزوال حتى اذا بلغت غايتها من الاستقلال
انعدم البدن بالكلية وزال وهذا المعنى مشاهد فى الاجسام الطبيعية الاترى ان جسمية
الجماد اقوى واحكم من جسمية النبات وهى اقوى من جسمية الحيوان وهى من جسمية
الانسان بحسب تفاوت نفوسها وارواحها فى القوة والتمام قال بعض العرفاء ان الموت
اثر تجلى الحق لموسى النفس الناطقة فيندك جبل انية البدن اندكاكا وتجليه تعالى انما
يكون فى عالم الملكوت للنفس التى قربت نسبتها الى ذلك العالم فيندك ما قربت
لشئ جهة الروحانية والملكوت مضمحلا منه جهة الجسمانية والملك لانهما ضدان
وان الدنيا والاخرة كالكفتان رجحان احدهما يوجب نقصان الاخرى وهذا الذى
ادعيناه غير منقوض بالفلك وما فيه لان كمالات الافلاك والكواكب وخصائصها
الكمالية كلها من جهة نفوسها لا من جهة اجسادها فان امتناعها عن قبول الانعدام
ودخول جسم فيها من خارج وورود آفة وفساد واستحالة وغير ذلك كلها ليس الا
من جانب نفوسها لا من جهة اجسادها ولا لاجل قوة او صلابة فى جسمها اذ لا طبيعة اخرى
لها ولا قوة فيها الا ما يكون من لوازم نفوسها فجسمية الفلك بما هى مادة لا بما هى جسم
وقد علمت الفرق بينهما مرارا اضعف الاجسام بل الفلك كله لنفسه الا امر شبيهة
بالهيولى الاولى وارفع منها قليلا لكن فيه قبول الاوضاع والحركات وما الاجسام
الاخروية فقد علمت انها بعينها نفوسها وعلمت ان وجودها وجود ادراكى نفسانى وجودها

قال بعض العرفاء رحمهم [illegible]

جوة ذاتية لا عرضية كهذه الاجسام المادية **حكمة الهية** ان الله تعالى قد جعل بموجب
حكمة في طبع النفوس محبة الوجود والبقاء، وجعل في جبلتها كراهة العدم والفناء، وهذا حق
لما علمت ان طبيعة الوجود خير محض ونور صرف، والبقاء خيرية الخير ونورية النور والطبيعة
لم تفعل شيئا باطلا، وكلما ارتكز فيها لا بد ان يكون له غاية تترتب عليه وتنتهي اليها
فعلم من هذا ان محبة النفوس للبقاء، وكراهتها للموت ليست الا لحكمة وغاية هي
كونها على اتم الحالات واكمل الوجودات فكون النفوس مجبولة على طلب البقاء، ومحبة
الدوام دليل على ان لها وجودا اخرويا باقيا ابد الدهر، وذلك لان بقاءها في هذه
النشأة الطبيعية امر مستحيل فلو لم يكن لها نشأة اخرى باقية تنتقل اليها لكان ما ارتكز
في النفس واودع في جبلتها من محبة البقاء السرمدي والحيوة الابدية باطلا ضائعا
ولا باطل في الطبيعة كما قالت الحكماء الالهيون **عقدة وحل** وان كان ان تقول اذا كان
موت البدن في هذه النشأة الفانية حيوة النفس في النشأة الباقية وان
للنفس توجها جبليا الى الانتقال الى عالم الآخرة عن هذا العالم وحركة ذاتية جوهرية
الى القرب من الله تعالى والدخول في عالم الارواح والاحتجاب عن دار الظلمات والحجب
الجسمانية فان التخلص عن الحجاب والظلمة والجهل خير فما سبب كراهة النفوس وتوحشها
عن الموت وطرح الجسد وفيه تبري النفس عن ثقله وكثافته وخلاصها عن
الحبس واطلاقها عن السجن وقيده فنقول في كراهة الموت الطبيعي للنفوس الانسانية
سببان فاعلي وغائي اما السبب الفاعلي فهو ان اول النشآت للنفس هي هذه النشأة
الطبيعية ولها العلاقة مع النفوس ما دامت متصلة بالبدن متصرفة فيه فيجري عليها الاحكام

الطبيعة

الطبيعة البدنية وليؤثر فيها كل ما يؤثر في الجوهر الحسي والحيوان الطبيعي من الملايمات
والمنافيات البدنية ولهذا تتألم وتتضرر بتفرق الاتصال والاحتراق بالنار واشباه
ذلك لا من حيث كونها جواهر نطقية وذواتا عقلية بل من حيث كونها جواهر حسية
وقوى متعلقية فتوحشها من الموت الطبيعي وكراهتها انما يكون بجهة انها من النشأة
الطبيعية وهي متأثرة بحسب هذه النشأة في البدن والانكباب فيه على ان الانسلم
الكراهة عند الموت الطبيعي الذي يحصل لاجل انحلال الطبيعة دون الاجال الاخترامية واما
ما يقتضيه العقل التام وقوة الباطن وغلبة نور الايمان بالله واليوم الآخر
وسلطان الملكوت فهو محبة الموت الدنيوي والشوق الى الله ومجاورة مقربيه وملكوته
والتوحش عن حيوة الدنيا وصحبة الظلمات ومجاورة الموذيات فالعارف يتوحش عن
صحبة حيوانات الدنيا كتوحش الانسان الحي عن مقارنة الاموات ومصاحبة القبور
واما السبب الغائي والحكمة في كراهة الموت هو محافظة النفس للبدن الذي هو بمنزلة
المركب في طريق الآخرة وصيانته عن الآفات العارضة ليمكن لها الاستكمالات العلمية
والعملية الى ان يبلغ كمالها الممكن وكذا ارادة الله تعالى لتعلق بايداع الالم والاحساس
في غرائز الحيوانات والخوف في طباعها عما يحق ابدانها من الآفات العارضة لها والعاهات
الواردة عليها حيث النفوس بها حفظ ابدانها وكلاءة اجسادها وصيانتها عن كل ما يكون
الآفات العارضة لها اذ الاجساد لا شعور لها في ذاتها ولا قدرة على جر منفعة او دفع
مضرة فلو لم يكن الالم والخوف في نفوسها لتهاونت النفوس بالاجساد وخذلتها واسلمتها
الى المهالك قبل فناء اعمارها وانقضاء آجالها ولهلكت في اسرع مدة قبل تحصيل

نشأة كمالية برزخية ولتعمير الباطن وذلك ينافي المصلحة الالهية والحكمة الكلية في ايجادها
وليس الامر في الالام والاوجاع المودعة في الحيوانات كما ظنه قوم من التناسخية من
انها من باب العقوبة لها بل لما ذكرناه **فصل** في الاشارة الى حشر جميع
الموجودات حتى الجماد والنبات الى الله تعالى كما يدل عليه الآيات القرآنية اعلم ان
الممكنات كلها مع طبقاتها اولها المفارقات العقلية وهي صور علم الله وثانيها هي
الارواح المدبرة بتدبير كلي للاجرام العلوية والسفلية المتعلقة بها ضربا من التعلق
وثالثها الارواح المدبرة تدبيرا جزئيا والنفوس الحيوانية المتعلقة بالاجسام السفلية
البخارية او الدخانية او النارية ومنها ضرب من الجن والشياطين ورابعها هي النفوس
النباتية وخامسها الطبايع السارية في الاجسام المنقسمة بانقسام وسادسها
الاجسام الهيولوية وهي الغاية في الخسة والبعد عن المبدأ الاول وجميعها محشورة اليه تعالى
ونحن بصدد اثبات هذا المطلب اجمالا وتفصيلا بتوفيق ربنا الاعلى فنقول اما الوجه
الاجمالي فهو كما مر انه تعالى لم يخلق شيئا الا لغاية وما من ممكن الا وله فاعل وغاية ومن
الموجودات وهي المركبات له علل اربع الفاعل والغاية والمادة والصورة ولكل غاية
غاية اخرى ولا تتسلسل الى غير النهاية بل تنتهي الى غاية اخيرة لا غاية لها كما ان لكل مبدأ
مبدأ حتى ينتهي الى مبدأ اول لا مبدأ له وقد ثبت بالبرهان ان باري الكل لا غاية
في فعله سوى ذاته وان ذاته غاية الغايات كما انه مبدأ المبادي ولا شك ان غاية
الشيء ما له ان يصل اليه الا لمانع خارجي وكل ما لا يمكن الوصول اليه لم يكن اطلاق الغاية
عليه الا بالمجاز فلم يكن غاية بالحقيقة وقد فرضناها غاية هف فثبت بما ذكرنا ان جميع

الممكنات

الممكنات بحسب الطبايع والغرائز طالبة اياه تعالى مشتاقة اليه متحركة نحوه انسياقا غريزيا
وحركة ذاتية وهذه الحركة والرغبة لكونهما مركوزتين في ذاتها من الله تعالى لم تكونا هباء
وعبثا ولا معطلا فلا محالة غايتها كائنة متحققة مترتبة عليها الا لعائق قاسر والقسر
لكونه خلاف الطبع لا يكون دائميا بل منقطع كما سبق بيانه فبزوال العوائق والموانع
ولو بعد زمان طويل فتعود الاشياء كلها الى غاياتها الاصلية وغاية الشيء اشرف
لا محالة من ذلك فغاية كل جوهر هي اقوى جوهرية واتم وجودا واشرف مرتبة
من ذلك الجوهر وهكذا ننقل الكلام الى تلك الغاية حتى الى غاية اخيرة لا اشرف
منها ولا غاية بعدها دفعا للتسلسل وهي غاية الغايات ومنتهى الحركات والرغبات
وماوى العشاق الالهيين وذوي الحاجات فالكل محشور اليه تعالى وهو المطلوب واما البيان
التفصيلي فلنورده في دعاوي الدعوى الاولى في حشر العقول الخالصة الى الله قد
سبق مرارا انها مستهلكة الهويات في هويته تعالى وانها باقية ببقاء الله راجعة
اليه ولنوضح ذلك بذكر وجوه من البراهين الاول ان هوياتها وجودات
صرفة وانيات محضة لا يشوبها عدم وانوار خالصة لا يخالطها ظلمة وان تفاوتت
فيما بين نور الانوار بالنقص والتمام وكذا بعضها مع بعض ليس الا بالشدة
والضعف ومتى كانت كذلك كان لها اتصال معنوي ولم تكن منفصلة الهويات
عن الهوية الالهية ولان تمام الشيء هو بالحقيقة ذلك الشيء واحق به منه الثاني
ان قاعدة الامكان الاشرف تقتضي ان يكون بين المبدأ الاول وما فرض انه اقرب
الموجودات اليه اتصال معنوي وكذا بين الموجود وما يتلوه وهكذا الى آخر الاتباب

الاقرب

المحشر والانوار الصرفة فلكون الكل كانه ذات وحدة لها اتصال وحدة متفاوتة المراتب في شدة
الاشراق كمالية الوجود ولها جنبة عالية غير متناهية في شدة وجنبة اخرى متناهية في الشدة
مع عدم تناهيها في المدة والعدة وذلك لانه لو لم يكن بينهما هذا الاتصال يلزم انحصار غير
المتناهي بين حاصرين كما بيناه ولا يخلص الا بكونهما من مراتب الالهية ودرجات الربوبية
كما اشير اليه بقوله رفيع الدرجات ذو العرش فهي وما تليه راجعة الى ذاته البرهان الثاني
ان العقل حيث لا حجاب بينه وبين الحق تعالى لسان ثابت بذاته ذات الاول الكريم الاعلى في
الاكتناه والانكشاف محيطا به قاهرا عليه بلا تجوز واذ لا واسطة بينهما ولا حجاب يوجب البينونة
فلا محالة يتجلى عليه الحق بصريح الذات اذ لا جهة اخرى ولا صفة زائدة فذاته تعالى متجل بذاته
على العقل الاول فذات العقل الاول هي صورة هذا التجلي اذ ليس له قابل للتجلي غير ذاته
فما به التجلي والمتجلي والمتجلى له كلها شيء واحد وليس هناك امران ذات العقل وتجلي
الحق له اذ يمتنع ان يصدر عنه تعالى بجهة واحدة صورتان صورة العقل وصورة التجلي وتجلي
ان يتكرر وجودان لشيء واحد فثبت من ذلك ان وجود العقل بعينه عبارة عن
تجليه تعالى بصورة ذاته عليه وصورة ذات الحق ليست امرا مغايرا لذاته فذات العقل كانها
مرآة يتراءى فيها صورة الاول وكما ليس في صفحة المرآة لون ولا شيء وجودي الا الصورة
المرئية والصورة المرئية امر مغاير لحقيقتها فكذلك ليس للعقل هوية الا صورة هوية
الاول والصورة ليست امرا مغايرا لذي الصورة ولا تفاوت حينئذ فيها الا كونها مثالا له
وحكاية عنه وهو ذاتها وحقيقتها فالذات الالهية هي حقيقة العقل والعقل مثالها وكل ذي
حقيقة راجع الى حقيقته فالعقل الاول محشور اليه وكذا العقول التوابع محشورة اليه بالبيان المذكور

لان المحشور الى المحشور الى شيء محشور الى ذلك الشيء البرهان الرابع قد مر في مباحث العقل
والمعقول من العقل بالكلية البرهان على ثبوت الاتحاد بين العاقل ومعقوله بالذات ومر
في مباحث علمه تعالى ان المعارف العقلية هي بعينها علومه التفصيلية بالاشياء لا صور
زائدة عليها فاذا كانت ذاتها عين علمه تعالى بالموجودات وعقل الشيء كالعلم غير مباين
عنه فهي لا محالة راجعة محشورة اليه تعالى صائرة اياه البرهان الخامس قد سبق في مباحث علمه
تعالى ان الصور العقلية الالهية قائمة بذاته تعالى قواما ذاتيا لا على وجه الحالية والمحلية وانها من لوازم
ذاته الغير المجعولة الثابتة له بالجعل الثابت لذاته تعالى الواجبة بالوجوب الثابت له الباقية
ببقائه تعالى فلا محالة محشورة اليه تعالى فثبت بهذه البراهين ان عالم العقل والصور الالهية والانوار
المفارقة كلها عائدة اليه تعالى فثبت بهذه البراهين ان عالم العقل والصور الالهية والانوار
المفارقة كلها عائدة اليه فانية من ذاتها باقية ببقاء الله تعالى والله معادها كما انه مبدأها
الدعوى الثانية في حشر النفوس الناطقة الى الله تعالى هذه النفوس اما كاملة كمالا عقليا
او ناقصة اما النفوس الكاملة فهي التي خرجت ذاتها من حد العقل بالقوة الى حد العقل
بالفعل فصارت النفس عقلا بالفعل وكلما صارت النفس عقلا بالفعل انتقلت عن ذاتها
واتحدت بالعقل الذي هو كمالها التي كانت ناقصة بالقوة محشورة اليه وكلما كان
محشورا الى العقل كان محشورا اليه تعالى لان المحشور الى المحشور الى شيء كان محشورا الى ذلك الشيء
فالنفوس الكاملة محشورة اليه تعالى وهو المطلوب واما النفوس النطقية الناقصة فلا يخلو اما
ان يكون مشتاقة الى الكمال العقلي اولا والنفوس الغير المشتاقة الى ذلك الكمال سواء كان
عدم اشتياقها اليه بحسب اصل الفطرة كما هو حال الانعام او من جهة امر عارض عليها كما

لنوا الله فانها هم النفس فهي محشورة الى عالم متوسط بين العقل والمادي وهو عالم الاشباح
المقدارية وعالم الصور المحسوسة المجردة وهي قوالب وحكايات وظلال لما في العالم العقلي
من الصور العقلية وبها قوامها ودوامها وكيفية حشر الكيفية حشر سائر النفوس البهيمية
والسبعية ان هم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا وسيجيء حال معاد النفوس الحيوانية
واما النفوس المشتاقة الى العقليات الغير البالغة الى كمالها العقلي فهي مترددة في الجحيم
معذبة دهرا طويلا او قصيرا بالعذاب الاليم ثم يزول عنها الشوق الى العقليات اما بالكلية
اليها ان يدركه العناية الالهية بجذبة ربانية او شفاعة ملكية او انسانية لقوة الذوق
وضعف العائق ولطول المكث في البرازخ السفلية والاستيناس اليها فيزول عنها العذاب
ولكن عند المآب اما الى الدرجة العليا واما الى المهبط الادنى فتحشر الى الله من جهة اخرى
من غير تناسخ كما سيظهر الدعوى الثالثة في حشر النفوس الحيوانية هذه النفوس الحيوانية
ان كانت بالغة حد الخيال بالفعل غير مقتصرة على حد الحس فقط فهي عند فساد اجسادها
لا تبطل بل باقية في عالم البرزخ محفوظة هوياتها المتمايزة محشورة في صورة مناسبة لهيئاتها
النفسانية واشخاص كل نوع منها مع كثرتها وتميزها واشكالها باشكالها وهيئاتها
المناسبة لها المتفقة بحسب نوعها المختلفة لتشخصاتها واصلة الى مبدأ نوعها ورب
طلسمها وهو من العقول النازلة في الصف الاخير من العقليات فان لكل نوع
من انواع الحيوانات وغيرها من اجسام الطبيعية عقلا هو مبدأها وغايتها كما سبق بيانه
واذا كان الامر هكذا فلا محالة يكون افراد كل نوع طبيعي متصلة الى مبدأها الفاعلي والغائي
لكن هذه العقول العرضية الاخيرة التي ليست بعدها عقل آخر لبعضها اشرف من بعض

ولاجل ذلك كانت الانواع الطبيعية بعضها اشرف لان شرافة العلة المؤثرة توجب شرافة
المعلول فمن تلك العقول ما لم يتوسط بينه وبين معلوله الطبيعي شيء حتى لغاية نزوله العقلي
فحكمه حكم النفوس المباشرة للاجسام الا ان النفس ليست لها رتبة الابداع للجسم بل التدبير
والتصرف بخلاف العقل ومنها ما يتوسط بينها وبين طبيعة معلوله النفس الانسانية ان كان
في غاية الشرف وهو رب نوع الانسان او النفس حيوانية وهو دونه في الشرف او النفس
نباتية وهو انزل منهما جميعا وارفع من العقول النازلة التي هي مبادي الطبايع الجمادية
فالعقول التي هي مبادي الطبايع الحيوانية التي لها نفوس خيالية بالفعل يرجع تلك النفوس
اليها مع بقاء تعددها وامتياز هوياتها الشخصية في تجسيداتها محشورة كل طائفة من افراد نوع
واحد الى العقل الذي هو مبدأ نوعها واما النفوس الحيوانية التي هي حساسة فقط وليست
ذات تخيل وحفظ بالفعل فهي عند موتها وفساد اجسادها ترجع الى مدبرها العقل لكن
لا يبقى امتيازها الشخصي وكثرة هوياتها المتعددة بتعدد اجسادها بل صارت كلها موجودة
بوجود واحد متصلة بعقلها لانها بمنزلة اشعة نير واحد ان غشيت وتعددت بتعدد
الروازن الداخلة هي فيها فاذا بطلت الروازن زال التعدد عنها ورجعت الى وحدتها التي
كانت لها عند المبدأ فهكذا كيفية حشر هذه النفوس الحساسة وذلك كرجوع القوى الحساسة
وغيرها المتفرقة في مواضع البدن المجتمعة عند النفس ومن نظر الى حال الحواس الخمس وافتراقها
في اعضاء البدن واتحادها في الحس المشترك هان عليه التصديق بان النفوس الحساسة
فقط المتعددة بتعدد الابدان وهي التي لا استقلال لها في الوجود بلا قابل اذا فسدت
قوابلها فهي لا محالة مرتبطة بفاعلها واتحاد الفاعل يوجب اتحاد الفعل وانما يتعدد بتعدد

القابل بالبرص فاذا فقدت القوابل رجع الفعل الى وحدته الاصلية التي له من جهة الفاعل
فافهم هذا فانه نافع جداً كاذل حكم النفوس الجزئية الغير المستقلة في وجودها حكم سائر
القوى النفسانية لذات واحدة في ان وجودها وجود ظلي وانها غير مدركة لذاتها
كقوة البصر والسمع وغيرها فينا فان قوة البصر مثلاً ليست لها هوية مستقلة والسمع
هوية اخرى مستقلة والا لادرك كل واحدة منها ذاتها بل النفس الدراكة الحافظة لذاتها
هي الهوية الجامعة لهويات القوى يدركها ويدرك بها غيرها فالباقية بذاتها في القيمة
وفي النشاة الباقية متميزة هي النفس القائمة بذاتها واما سائر قواها فهي باقية ببقائها
لانها متصلة بها متحدة بوحدتها فكذلك حكم النفوس الجزئية الغير القائمة بذاتها
ولا الشاعرة لذاتها فهي عند ارتفاع تكثرها الذي لاجل تكثر اجسادها رجعت الى مبداها
وصلها متحدة فيه كارتجاع المشاعر والقوى لمبداها الجامع الادراكي عند فساد مواضعها
والانها متحدة به باقية ببقائه تنبيه اعلم ان من الناس من زعم ان
الارواح الانسية الصرفة كالارواح الجزئية للحيوانات الذهنية والنباتات تتحد لبعد
خراب اجسادها وشبهها بالمياه الواقعة في الكيزان والجرات اذا انكسرت الاوعية
وصارت متصلة واحدة وواصلة الى الحوض العظيم وهذا زعم باطل ووهم فاسد
وقياس تلك الارواح بهذه الارواح الجزئية السارية في الاجسام قياس مع الغلط
وهي مبناه على عدم الفرق بين الانقسام والتعدد الحاصل بسبب القوابل وبين
الانفصال والتكثر الذي بسبب المبادي الذاتية وذلك لانه ذكر الشيخ العربي
في الباب الثاني وثلثمائة من الفتوحات بقوله اعلم ان الناس اختلفوا في هذه المسئلة

يعني في ارواح صور العالم هل هي موجودة عن الصور او قبلها او معها وان منزلة الارواح
من صور العالم كمنزلة ارواح صور اعضاء الانسان الصغير كالقدرة روح اليد والسمع روح
الاذن والبصر روح العين والتحقيق في ذلك عندنا ان الارواح المدبرة للصور كانت
موجودة في حضرة الاجمال غير مفصلة باعيانها مفصلة عند الله في علمه فكانت في حضرة
الاجمال كالحروف الموجودة بالقوة في المداد فلم تتميز لانفسها وان كانت متميزة عند الله
مفصلة في حال اجمالها فاذا كتب القلم في اللوح ظهرت صور الحروف مفصلة بعد ما كانت
مجملة في المداد فقيل هذا الف ودال وجيم في البسائط وهي ارواح البسائط وقيل
هذا قام وهذا زيد وهذا خرج وهذا عمرو وهي ارواح الاجسام المركبة ولما سوى الله
صور العالم اي عالم شاء وارادكان روح الكل كالقلم كاليمين الكاتبة والارواح كالمداد
في القلم والصور كمنازل الحروف في اللوح فنفخ الروح في صور العالم فظهرت الارواح
متميزة بصورها فقيل هذا زيد وهذا عمرو وهذا فرس وهذا فيل وهذه حية وكل ذي روح
وما ثم الا ذو روح لكنه مدرك وغير مدرك فمن الناس من قال ان الارواح
في اصل وجودها متولدة من مزاج الصور ومن الناس من منع ذلك ولكل
واحد وجه يستند اليه في ذلك والطريق الوسطى ما ذهبنا اليه وهو قوله ثم انشاناه
خلقا آخر واذا سوى الله الصورة الجسمية ففي اي صورة شاء من الصور الروحية ركبها
ان شاء في صورة خنزير او كلب او انسان او فرس على ما قرره العزيز العليم فثم شخص
الغالب عليه البلادة والبهيمية فروحه روح حمار وبه يدعى اذا ظهر حكم ذلك الروح فيقال
فلان حمار وكذا كل ذي صفة تدعى الى كنايتها فيقال فلان كلب وفلان اسد وفلان انسان

والقدرة الالهية

وهو اكمل الصفات واكمل الارواح قال تعالى الذي خلقك فسويك فعدلك في اي صورة
الظاهرة في اي صورة ما شاء ركبك من صور الارواح فنسبت اليها كما ذكرناه وهي
معينة عند الله فامتازت الارواح بصورها ثم انها اذا فارقت هذه المواد فطائفة
من اصحابنا يقول ان الارواح تتجرد عن المواد تجرداً كلياً وتعود الى اصلها كما تعود
شعاعات الشمس المتولدة عن الجسم الصقيل اذا صدئ الى الشمس واختلفوا فيها
على طريقين فطائفة قالت لا امتياز لها بعد المفارقة لانفسها كما لا امتياز لمياه الاوعية
التي على شاطئ النهر اذا انكسرت فرجع ماؤها الى النهر وقالت طائفة اخرى
بل يكتسب بمجاورة الجسم هيئات ردية وحسنة فيمتاز بتلك الهيئات اذا فارقت
كما ان ذلك الماء اذا كانت في الاوعية امور تغيره عن حاله اما في لونه او
رائحته او طعمه فاذا فارق الاوعية صحبه في ذاته ما اكتسبه من الصفة وحفظ الله
عليها تلك الهيئات المكتسبة ووافقوا في ذلك بعض الحكماء وطائفة قالت الارواح
المدبرة لا تزال مدبرة في عالم الدنيا فاذا انتقلت الى البرزخ دبرت اجساداً برزخية
وهي الصور التي يرى الانسان نفسه فيها في النوم وكذلك الموت وهو المعبر عنه
بالصور ثم تبعث يوم القيمة في الاجسام الطبيعية كما كانت في الدنيا والى ههنا
انتهى خلاف اصحابنا في الارواح بعد المفارقة واما اختلاف غير اصحابنا في ذلك
فكثير خارج عن مقصودنا انتهت الفاظه وانما نقلنا بطولها لما فيها من بعض
التحقيقات المطابقة لما نحن عليه من الحكمة الربانية وان كان فيها بعض اشياء
مخالفة لها منها انه حكم بتقدم وجود الصورة الجسمية على وجود الارواح المدبرة

لما وقد علمت ان تلك الارواح اعني النفوس بحسب ذواتها متقدمة على الابدان ضرباً من
التقدم وهي المخصصة للابدان بهيئاتها واشكالها واعضائها التي تناسب لمعانيها وصفاتها
الذاتية وفصولها المنوعة لتكون مظهراً لحقايقها وموضوعة لافاعيلها وقابلة لاعمالها
التي بها تخرج كمالاتها من القوة الى الفعل والابدان تابعة في الوجود للارواح بالذات
لا بالعكس وان كانت هي ايضاً مفتقرة اليها في طلب الكمال وظهور الافعال والمراد من الصورة
في قوله تعالى في اي صورة ما شاء ركبك هي الصورة الجسمية الدنيوية والذي ذكره من ان
الشخص الغالب عليه البلادة روحه حمار صحيح لكن جسده الذي هو صاحبه حمار تابع لروحه وذلك
اعم من ان يكون في هذه النشاة بحسب الفطرة الاصلية كهذا النوع المعهود في الدنيا
او في النشاة الآخرة بحسب المكتسبة النفس الآدمية من الصفات البهيمية في الفطرة
الثانية فتحشر في الآخرة بصورة تلك البهيمة وبالجملة هيئات الابدان تابعة لهيئات
النفوس في كلتا النشاتين ومنها انه يظهر من كلامه ان الصورة التي تبعث فيها الانسان
يوم القيمة هي بعينها الصورة الطبيعية كانت في الدنيا وقد علمت انه ليس كذلك وان
الدنيا والآخرة نشاتان مختلفتان في نحو الوجود ان الصورة المبعوثة من الانسان في القيمة
ليست طبيعية لكنها محسوسة بالحواس الظاهرة في الآخرة كما مر ومنها انه كان يجب
عليه الفرق بين الارواح الكلية والارواح الجزئية في الاحكام التي ذكرها بل بين الارواح
الثلثة اعني الارواح العقلية النطقية والارواح الحيوانية الخيالية والارواح الحيوانية الحسية
على مراتبها وان انها متميزة الوجود لبعد مفارقة الاجساد وانها غير متميزة لبعدها والذي
ذكره طائفة من ان الارواح غير متميزة لبعد المفارقة لانفسها بل هي كمياه الاوعية

ان يفرق

اذا انكسرت فانحدرت حكم صحيح الا انه مختص بالارواح الجزئية الحسية وما دونها من الارواح
النباتية وغيرها وليس بصحيح فيما فوقهما من الروحين الباقيين اعني العقلية والخيالية
لانهما مستغنيان في الوجود عن الاجساد لكون تميزهما وتعددهما
بالعين لتعدد الاجساد وتميزها فهما بعد فساد هذه الاجساد متكثرة الافراد متميزة الذوات
والوجودات نعم لهما ولغيرهما كينونة اخرى فوق العالمين وهي وجودها الاجمالي في مبدء عقلها
وجوهر جدي مسمى بالقلم الالهي فهناك وجود جميع الموجودات مجملة كما ذكره وقد سبق تحقيقه
الدعوى الرابعة في حشر القوى النباتية اما النفوس النباتية فدرجتها ادنى من النفوس
الحيوانية لكونها عديمة الحواس سيما اللطيفة منها وهي ارفع درجة من الطبائع الجمادية
والعنصرية لان لها ضربا من الشعور اللمسي كما يشاهد من افاعيلها ولهذا يستحق اطلاق
اسم النفس عليها فلها حشر لقرب من حشر الحيوانات السفلية اذ لها في هذا الوجود
الطبيعي ضرب من الترقي والاستكمال والتقرب الى المبدء الفعال ونوع منها وهي السارية
في النطف الحيوانية تنتهي في الاستكمال الى درجة الحيوان ونوع منها ما يتخطى عن هذه
الدرجة ايضا خطوة اخرى الى مقام الانسانية فيكون حشرها اتم وفناؤها في العقبة
ارفع ودنوها عند الله اقرب واما ما سوى هذين النوعين وهي المقصورة في حركاتها
وسعيها على تحصيل الكمال النباتي فيكون معادها عند فساد اجسادها الى مقام ازل
وحشرها الى مدبر عقلي ادنى بالقياس الى المدبرات العقلية التي لانواع الحيوانات
على تفاوت مراتبها في الشرف والعلو قال معلم الفلاسفة في كتاب اثولوجيا فان قال
قائل ان كانت قوة النفس تفارق الشجرة بعد قطع اصلها فاين تذهب تلك القوة

او تلك

او تلك النفس قلنا تصير الى المكان الذي لم تفارقه وهو العالم العقلي وكذا اذا
فسد الجزء البهيمي سلكت النفس التي فيها الى ان تاتي العالم العقلي وانما تاتي ذلك
العالم لان ذلك العالم هو مكان النفس وهو العقل والعقل ليس في مكان فالنفس
اذن ليست في مكان فان لم تكن في مكان فهي لا محالة فوق واسفل وفي الكل من
غير ان تنقسم وتتجزى بتجزي الكل فالنفس في كل مكان وليست في مكان انتهى كلامه
اقول ينبغي ان يعلم ان صورة النبات اذا قطع من اصله او جف تسلك اولا
الى عالم الصور المفارقة بلا هيولى وينتهي منه الى العالم العقلي كما ذكره المعلم فاذا انتهت
الى ذلك العالم الصوري فتصير اما من اشجار الجنة ان كانت ذات طعوم حسنة كالحلاوة
ونحوها طيبة الرائحة او من اشجار الجحيم ان كانت ردية الطعم مرة المذاق كريهة الرائحة
كشجر الزقوم طعام الاثيم واصول هذه الاشجار تنتهي الى سدرة المنتهى عندها جنة المأوى
اذ يغشى السدرة ما يغشى كما ان جميع النفوس تنتهي اولا الى النفس الكلية التي فوقها
العقل الكلي وهو مأوى النفوس الكلية كما انها منتهى النفوس الجزئية قال الفيلسوف
الاعظم ان كل صورة طبيعية في هذا العالم هي في ذلك العالم الا انها هناك بنوع
افضل واعلى وذلك انها ههنا متعلقة بالهيولى وهي هناك بلا هيولى وكل صورة طبيعية
ههنا فهي صنم للصورة التي هناك الشبيهة بها فهناك سماء وارض وهواء ونار وماء
وان كان هناك هذه الصور فلا محالة هناك نبات ايضا فان قال قائل ان كان في العالم
الاعلى نبات فكيف هي هناك وان كان ثمة نار وارض فكيف هما هناك فان كانتا حيتين
مثل ما ههنا فما الحاجة اليهما هناك وان كانا حيتين فكيف يحييان هناك قلنا انا

الحاجة

النبات فنقدر ان نقول انه هناك حي لانه ههنا ايضا حي وذلك ان في النبات كلمة محمولة
على حيوة وان كانت كلمة النبات الهيولاني حيوة فهي اذن لا محالة نفس ما ايضا فاحرى ان
يكون في النبات الذي في العالم الاعلى وهو النبات الاول الا انها فيه بنوع اعلى واشرف
انتهى كلامه ويستفاد من كلامه في هذا الموضع وفي غيره من المواضع ان لهذا النبات
الطبيعي صورتان اخريان احديهما موجودة في عالم النفوس اعني الصورة المحفوظة بالمادة والاخرى
وهي المراد بالنبات الاول ويستفاد من كلامه ما يدل على ان لهذه الارض والماء وغيرهما
من الصور الطبيعية كلمات نفسانية فقد ثبت وتحقق ان لصور هذه الاجسام الميتة ههنا
المقبورة في مقبرة الهيولى بعثا وحشرا في عالم الاخرة وعودا الى النشأة الثانية ومنها الى معاد
النفوس وسنذكر لهذا ايضاحا الدعوى الخامسة في حشر الجماد والعناصر يجب
عليك ايها الحبيب الراغب الى درك هذه الغوامض وكشف هذه الخبايا القاصرة
عن دركها اذهان اكثر الحكماء الكبار فضلا عن سائر النظار فكيف من دونهم من اسراء
الوهم ان تستحضر في ذهنك القواعد الوجودية التي اكثرنا ذكرها في هذا الكتاب الذي فيه قرة عين
اولي الالباب فتذكر اولا ان الوجود في ذاته حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف فيها الا بالتقدم
والتأخر والكمال والنقص وهي مع صفاتها الكمالية التي هي عين ذاتها من العلم
والقدرة والارادة وغيرها موجودة في كل شيء بحسبه ففي الذات الاحدية الالهية مقدسة
عن شوب العدم والقصور من كل الوجوه وكذلك في الثواني العقلية والمفارقات القدسية
والسرادقات الكبريائية لانجبار نقائصها المعلولية بوصولها الى تمامها العلي وكمالها
الوجودي فلم يبق فيها شائبة قصور امكاني او فقر نقصاني في نفس الامر لانها قد انجبرت

بالكمال

بالكمال القيومي والتسلط الاشراقي واندكت الظلمات الساترة ولعدم انتهم مراتب الموجودات
الناقصة التي يشوبها اعدام خارجية وهي الجزئية بل ليس بما سوى الله ولا شيء منها ما دام
كونها التجددي من نقص وجودي وعدم زماني وآخر الدرجات الوجودية نقصانا وقصورا هي
الاجسام الطبيعية وهي مع انها من حيث حصتها من الوجود عين العلم والقدرة والحيوة
الا انها لما انتشرت وتفرقت في الاقطار المكانية والحجابات المادية وتباعدت
اجزاؤها في الامتدادات الزمانية وتخالفت مع الاعدام وامتزجت بالظلمات
فغابت عن انفسها بالحضور وتنبت ذواتها بالشعور وغرقت في بحر الهيولى ولم
تقدر على التذكر لفقدان الجمعية الحضورية عنها في تفرقة هذا الكون المادي لغيبتها عن ذاتها
ومفارقتها عن حيزها الاصلي ومقامها الجمعي وموطنها النوري لكنها مع ذلك
لكونها لوجودها الضعيف ونورها القليل من جهة الوجود وسنخ النور والحضور قابلة
لان تقبل من عناية الله وامداد فيضه ضربا من الحيوة وقسطا من النور لتتخلص من
تسلط العدم وقهر الظلمات ولا تلحق بالعدم الصرف والهلاك البحت وتطلق
من قيد الظلمات الغاشية والحجب الغاشية والقبور الداثرة فاول كسوة صورية البستها
الرحمة الازلية هي الصورة الممسكة لها عن التفرق والسيلان ثم الحافظة لتركيبها عن
الفك والفساد ثم المواتية لها بالقوة والغذاء من الخارج بدلا عما ينقص منها بالتحليل
وتكملها بما يزيدها في الاقطار والاحجام التي يتم بها كمالها الشخصي ثم البدنية لبقائها بنوع
امثالها ثم العناية الالهية عاطفة على المواد بعد هذا الاعداد بالهداية لصورها الى سبل
القرب والاتحاد بتلاحق الاستعداد شيئا فشيئا الى ان ترجع الى عالم المعاد

ورتبة العقل المستفاد فهذا اصل ثم تذكر وتدبر فيما اشرنا اليه سابقا من ان الاجسام
كلها قابلة للحيوة الاشرف والكمال الارفع مما هي سارية فيها لكن المانع لبعضها
عن القبول هو التسفل والتنزل في منزل التفرقة والتضاد والتعقيد بهوية جزئية
متضادة لما يقابلها فيفسدها وتقيده بالتضاد الواقع بينهما فكلما ضعف فيها قوة
هذا الوجود المتاكد في النزول الى منزل التفاسد والتعاند استعدت المادة لصورة ارفع
منزلة واقل تفرقة وانقساما واكثر جمعية واتحادا فهذه العناصر لغاية تسفلها وتفرقها
وبعدها عن عالم الوحدة من جهة التضاد وشدة كيفياتها المتضادة وصورها المتعاندة
متعصية عن قبول الحيوة النفسانية والعقلية فكلما انكسرت سورة كيفياتها وتاكد وجودها
الخاص وانهدمت قوة تضادها بالضعف والفتور قبلت ضربا آخر من الوجود ونمطا
آخر من الصورة الكمالية ارفع وابسط كانها لاضد لها واستواؤها متوسط من الكل
خالية عنها بوجه جامعة لها بوجه الطف من غير تفاسد وتضاد ثم كلما امعنت في الخروج
عن جهات الاطراف المتضادة بالانكسار والانغماس فيها احتفت حيوة اشرف
ونالت صورة ابسط واجمع وهكذا متدرجة في الاستكمال متعالية عن مهوى النزال حتى تبدلت
صورتها بالصورة النفس المتحدة بالعقل الفعال الذي هو نور من الله ومثال منه اكرم وكلمة
اتم واسم اعظم فهذا ايضا اصل ثم استحضر في ذهنك وتامل ان كل صورة كمالية
فهي مما يوجد فيها جميع الصور التي دونها على وجه الطف واشرف وابسط وان كل
صورة ناقصة لا يمكن وجودها الا بصورة اخرى متممة لها محيط بها حافظ اياها مخرجة لها
من القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال ولولاها لم يكن لهذه الناقصة وجود اذ

الناقص

الناقص لايقوم بذاته الا بالكامل والقوة والامكان لايتحققان الا بالفعل والوجوب فالكمال
ابدا قبل النقص والوجوب قبل الامكان والوجود قبل العدم وما بالفعل قبل ما بالقوة
والتعين قبل الابهام والذي يوقع الناس في الغلط والاشتباه ما يرون في هذا
العالم من تقدم الاعدام والامكانات والاستعدادات بحسب الزمان على ما انتسب اليها
من مقابلاتها كالبزر على الثمرة والنطفة على الحيوان ولم يعلموا ان المتقدم بالزمان
ليس من الاسباب الذاتية للمتاخر المعلول بل من المعدات والمهيات
للمادة ولم يعلموا ان تلك الاعدام والقوى والامكانات لابد لها من امر صوري
وجودي ويكون هو متعلقه به قائمة بذاته فاذا تحققت هذه الاصول والمباني ثبت
وتبين انه لابد لكل صورة من هذه الصور العنصرية والمادية من صورة اخرى كمالية
متصلة بها قريبة المنزلة منها قائمة في باطنها غائبة عن حواسنا ولست هي بعينها
العقل الفعال بلا واسطة كما هو عند اتباع المشائين ولا ايضا عقولا اخرى عرضية من
ارباب الانواع بلا وسائط كما عليه الاشراقيون لما مر من ان الادنى لا يصدر عن الاعلى
الا بمتوسط مناسب للطرفين غير متباعد عنهما والا لوقع الاحتياج الى متوسط آخر بين هذا الاخير
وكل من الطرفين وهكذا الى ان ينتهي الى التجاور في الارتباط وضرب من الاتصال
المعنوي في الوجود بين المقوم وما يتقوم به فلكل من هذه الصور الطبيعية صورة غيبية هذه
شهادتها وثانية هذه اوليها وكبرى هذه صغريها واخرة هذه دنياها الا ان منازل
الاخرة كمنازل الدنيا متفاوتة في الشرافة والدناءة والعلو والدنو ومعاد الخلائق في الاخرة
على حسب مراتبها في الدنيا فالاشرف يعاد الى الاشرف والاخس الى الاخس

ومتى انتقلت صورة شيء في هذا العالم من خسة الى شرف ومن النقص الى الكمال كما انتقلت
صورة الجماد الى صورة النبات وصورة النبات الى صورة الحيوان تبدلت في معادها
الى معاد ما انتقلت اليه كما اذا الرجل الكافر اسلم او الرجل الفاسق تاب انتقل معاده
الذي كان الى بعض طبقات الجحيم والى ابوابها منازل الى بعض طبقات الجنان والى ابوابها على حسب
مقامه وحاله في الدنيا فاذن ما من موجود من الموجودات الطبيعية الا وله صورة نفسانية
في الاخرة وللصورة النفسانية صورة عقلية في عالم آخر فوقها هي دار المقربين ومقعد العليين
وكل من العالمين الاخرين مشتمل على تفاوت كثيرة من الموجودات التي فيه لانه
كما اشرنا اليه ذو طبقات متفاوتة كهذا العالم واعلى طبقة كل عالم متصل بادنى طبقة
العالم الذي هو فوقه وبالعكس وكل صورة في العالم الادنى يكون هيولى في العالم الاعلى
وبالعكس وقد علمت ان كل هيولى متحدة بصورتها وهي تمامها وكمالها ومرجعها ومعادها
فالصور الحسية اذا الطفت صارت هيولى الصور النفسانية وهي للصور العقلية فبقاء
الحس بالنفس وبقاء النفس بالعقل وبقاء العقل بالمبدع الحق قال الفيلسوف
الاعظم ان هيولى العقل شريفة جدا لانها بسيطة عقلية غير ان العقل اشد منها انبساطا
وهو محيط بها وان كان هيولى شريفة جدا لانها بسيطة نفسانية غير ان النفس اشد انبساطا
منها وهي محيطة بها ومؤثرة فيها الآثار العجيبة بقوة العقل فلذلك صارت اشرف واكرم
من الهيولى لانها تحيط بها وتصور فيها الصور العجيبة والدليل على ذلك العالم الحسي فان
من رآه يكثر منه عجبه ولاسيما اذا راى عظمه وحسنه وشرفه وحركته المتصلة الدائمة
الظاهرة منها والخفية والارواح الساكنة في هذا العالم من الحيوان والهوى والنبات

وسائر الاشياء

النفس؟

وسائر الاشياء كلها فاذا راى هذه الاشياء الحسية التي في هذا العالم السفلى الحسي فليرتق بعقله
الى العالم الاعلى الحق الذي انما هذا العالم مثاله وليلق بصره عليه فانه سيرى الاشياء كلها
التي راها في هذا العالم هناك غير انه يراها هناك عقلية دائمة متصلة ذات فضائل
وحيوة نقية ليس يشوبها شيء من الادناس ويرى هناك الاشياء ممتلئة علما وحكمة
من اجل النور الفائض عليها وكل واحد منهم يحرص على الترقي الى درجة صاحبه وان يدنو
من النور الاول الفائض على ذلك العالم العلم والحكم محيط بالاشياء كلها الدائمة التي لا تموت
ومحيط بجميع العقول والانفس انتهى كلامه الشريف وفيه ما لا يخفى من التاييد لما نحن فيه كما
الشواهد النورية الدالة على ان لهذه الصور الطبيعية صورا نفسانية هي معادها وباطنها وان لها
عقلية هي معاد معادها وباطن باطنها انا متى احسسنا بشيء خارجي وقعت له صورة غير صورتها
الخارجية في قوانا الحساسة التي هي من جنس الحيوانات المقتصرة على النفس الحساسة فقط فاذا
وقعت تلك الصورة في حسنا وانتقل بها الحس حصلت من تلك الصورة صورة اخرى الطف
واشرف منها فتصورت بها قوة خيالنا التي دلت البراهين التي اقمناها مرسومة في هذا
الكتاب على تجردها وتجرد ما ارتسم فيها وتمثل لها وكذلك انتقلت من الصورة التي في قوة خيالنا
صورة اخرى عقلية الى قوة عقلنا فلولا ان من محسوس كل طبيعة ومتخيله ومعقوله علاقة
ذاتية كما بين حسنا وخيالنا وعقلنا من الرابطة الاتحادية وكذلك الامر على عكس ذلك
الصعود في سلسلة النزول فانا متى تعقلنا صورة عقلية وقعت منها حكاية مثالية
مطابقة لها في خيالنا واذا اشتد وجود الصورة في عالم الخيال انفعلت منه قوة
الحس وتمثلت بين يدي الحس صورة في الخارج كما قال تعالى فتمثل لها بشرا سويا

لما كان الامر كك

ومن هذا القبيل رؤية النبي صلى الله عليه وآله صورة جبرئيل والملائكة عليهم السلام في هذا العالم
كما ستسمع ذلك في مباحث النبوات فاذن قد تحقق وتبين من جميع ما ذكرناه
ان لكل صورة طبيعية في عالم الشهادة صورة نفسانية في عالم الغيب هي معادها ومرجعها الذي
تحشر اليه بعد زوال المادة ودثورها وهي الآن ايضا متصلة بها متقومة بقوامها راجعة
اليها لكنها لما كانت مغمورة في غمرة الظلمات والاعدام غريقة في بحر الهيولى والاجرام
لا تتبين حشرها الى تلك الصور النفسانية المتممة لها الا لاهل المعرفة والشهود فاذا
انفسخت هذه الصور بدثور ذواتها وتجردت عن غواشيها الجسمانية التي هي مقبرة ما
في علم الله برزت صورتها من هذه المكامن والمقابر الى ذلك العالم عالم المعرفة و
الكشف واليقين وحشرت اليه كما قال تعالى وبرزت الجحيم لمن يرى وقوله كلا سيعلمون
ثم كلا سيعلمون كلا لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم واعلم ان صورة الجحيم التي ستبرز في الدار
الآخرة بحيث يشاهدها اهل المحشر عند ذلك هي بعينها باطن هذه الصور الطبيعية السفلية
التي تحرق نارها الابدان وتبدل الجلود بالاستحالة والذوبان لكنها مستورة كما ذكر
عن هذه الحواس فاذا خرجت النفوس عن هذا العالم تشاهد صورتها الكامنة بارزة
مع قيودها وسلاسلها واغلالها وعقاربها وحياتها ويرى شهواتها ولذاتها بصورة
نيرانات ذات لهب وشعلات محرقة للقلوب معذبة للنفوس ومطعوماتها ومشروباتها
كالزقوم والحميم تزيد في الجوع والعطش للنفس والالتهاب والاحتراق للدعوى الشاذة
في معاد الهيولى والاجسام المادية والاشارة الى غاية الاشرار والشياطين لما علمت ان المجرد
لما حظ من الوجود ولها صورة محصلة كلها متوجهة بحسب فطرتها نحو الغايات والكمالات

والاعراض

والاعراض الصحيحة المتممة لها المبلغة بها الى غايات اخرى فوق تلك الغايات الى
ان تنتهي الى غاية لا غاية لها فاعلم هيهنا ان من الاشياء ما لا حظ لها من الوجود الا كونها
استعدادات وامكانات لاشياء اخرى هي الصور والكمالات دونها وهي مثل
الحركة والهيولى والقوة والزمان وكذا الامتداد الجسماني الذي شانه الانقسام والعدم
والاضمحلال والسيلان لولا النفوس والطبائع الممسكة اياه عن التفرق والانفصال المبطلة له
الوحدة والاتصال فان الجسم بما هو جسم في نفسه مع قطع النظر عن المحصلات الصورية
المفيدة لها ضربا من الوحدة والرباط كان لا يستند كل جزء الغيبة والفرقة عن صاحبه كما يقتضي
وجود صاحبه عدمه ولعدمه وحدته الا وحدة له في ذاته لا وجود له وكذا الزمان الذي ذاته عين السيلان
والانقضاء فاذن معاد هذه الاشياء الى البوار والهلاك ولا يمكن انتقالها من هذا العالم
الذي هو معدن الشرور والظلمات والاعدام الى تلك الدار التي هي دار القرار ودار الحيوة
والآن لا كان للاقرار قرارا وللعدم وجودا وللتجدد ثباتا وللموت حيوتا فمآل الحركة والهيولى
والزمان الى العدم والبطلان وكذا الجسم المستحيل الكائن الفاسد من حيث هو هو فكما ان
مبادي مثل هذه الاشياء امور عدمية من باب الامكان والقصور فان منبع الهيولى هو
الامكان ومنبع الحركة هو الاستعداد فكذا معادها ومرجعها الى الزوال والبطلان
فان الغايات على نحو المبادي فكما علمت هذا في الجسمانيات فقس عليه نظايره
في النفسانيات فان غاية الجبن والجهل والبلادة واشباهها الى الهلاك والبطلان
من غير تعذيب وايلام ان كانت لبسيط غير ممزوجة لشر وجودي وان كانت ممزوجة
بعناد واستكبار ونفاق كان مع عذاب شديد وعقاب اليم وقد مر في مباحث

العلة والمعلول من العلم الكلي والفلسفة الاولى ان هيهنا غايات وهمية زينت
لطوائف من الناس مبادئها اغاليط وهمية واماني باطلة واهوية ردية ولكل
نوع من الهوى والشهوات الذميمة طاغوت يؤدي لصاحبه الى غاية جزئية في هذا العالم
وقد علمت ان هذه الغايات الجزئية والاغراض الوهمية مضمحلة فاسدة فمن كان وليه
الطاغوت والضلالة والهوى واتباعه وكل هذه الامور من لوازم هذه النشأة الفانية
فكلما امعن هذه النشأة في الدثور ازداد الطاغوت وجنوده اضمحلالا فيذهب به ممعنا
في ورود العدم متقلبا به في الدركات حتى يحله دار البوار ومرجع الاشرار تعقيب فيه تأييد
لما حصلناه وتأكيد لما اصلناه من عود هذه الطبايع المتجددة الى دار اخرى باقية وقد ذكرنا
ان القوة الالهية لم تقف ولا تقف عند ذاتها من غير ان تفيض على ما دونها من الاشياء فيضا
دائما لكونها غير متناهية في الشدة والمدة والعدة فهي فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى بل افاض
اولا على العقل وصورته على مثاله تعالى عن المثل والشبه قبل ان تفيض على غيره اذ لم تجز في العناية
الواجبية صدور الممكن الاخس قبل الاشرف كما علمت بل لا بد من افاضة الاشرف اولا
وبعده الاشرف فالاشرف الى الاخس فالاخس حتى ينتهي الى الاخس منه فلا يوجد صدر من
الباري اولا الا انية العقل تاما كاملا ولما كان العقل ايضا تاما كاملا بعد الاول غير متناه عدة
ومدة لا شدة لم تجز ايضا وقوفه عند ذاته من غير ان يصدر عنه ما يناسبه ويقرب منه غاية
ما يمكن من القرب بين المفيض والمفاض عليه فافاض من نوره وقوته على النفس وكذلك
النفس لما امتلأت نورا وقوة وغيرها من الفضائل والخيرات غاية ما يمكن للنفس ان
يقبلها لم تقدر على الوقوف على ذاتها العلة ان تلك الفضائل والخيرات التي افاد

العقل

العقل لسوقها الى التشبه بالعقل والاتصال به فافاضت من نورها وفضائلها على ما تحتها
لكن على سبيل التجدد الزماني اذ ليست تامة الوجود والا لكانت عقلا لا نفسا وهي النفس
جهة خلقت هذا العالم من نورها وبهائها وحسنها من صور الانواع وطبائع الاجناس
كالافلاك والكواكب والحيوانات والنبات والمعادن والاسطقسات فلكن
الصور ايضا في غرايزها وجبلاتها الجود على ما تحتها والفعل فيما دونها بالناموس الالهي
والاقتداء بالسنة الواجبية لكن الطبيعة المادية لما كانت اخس الجواهر الصورية وادناها
لم تقو على شيء غير الهيولى التي ليس شانها غير امكان الاشياء واستعدادها وغير الحركة التي
هي خروج الشيء الممكن من القوة الى الفعل فالهيولى والحركة شانهما الحدوث والدثور
والانقضاء والترك والتجدد والانقضاء والشروع والانتهاء فلا جرم يجوز هذا العالم
ويزول جميع ما في الارض ويؤل الى العدم والفناء كما قال سبحانه كل من عليها فان
ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام فكذا الطبيعة راجعة الى النفس والنفس راجعة
الى العقل والعقل راجع الى الواحد القهار كما قال سايلا مجيبا لمن الملك اليوم
لله الواحد القهار وقوله ونفخ في الصور فصعق من في السموات والارض الا من شاء الله
ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون فاذا رجعت هذه الاشياء الى مقارها الكلية
بعد خروجها عن عالم الحركات والاستحالات والشرور والآلام بالموت والفناء
للاجسام والفزع والصعق للنفوس تتعطف عليها الرحمة الالهية تارة اخرى بالحيوة
التي لا موت فيها والبقاء الذي لا انقطاع لها ولهذا قال ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم
قيام ينظرون وقال واشرقت الارض بنور ربها وتلك الارض الاخروية هي صورة

شأن الهيولى

نفسانية ذات حيوة وقبول للاشراقات العقلية الفائضة منه تعالى ويمكن ان يراد بها
هذه الارض بعد قبضها فانها اذا صارت مقبوضة بايدى سدنة الملائكة الجاذبة لها تصير صورة
نفسانية قابلة لان يجذبها ويقبضها ايدى الرحمن كما قال والارض جميعا قبضته يوم القيمة
والسموات مطويات بيمينه والفرق بين القبض والطى ان القبض يستدعى ان يكون للمقبوض وجود
عند يد القابض اشرف من وجوده الذى كان فى تلك المرتبة كمادة الغذاء اذا جذبته
وقبضته القوة الغاذية فانها يتبدل صورتها بصورة شبيهة بالمغتذى وهى اشرف واما
الطى فيستدعى ان لا يبقى للمطوى وجود وانانية فقبض الارض اشارة الى تبدل صورتها
الطبيعية بصورة نفسانية اخروية كما قال يوم تبدل الارض غير الارض وطى السماء اشارة
الى فنائها بنفسها عن نفسها واتحادها بالعقل وهو المشار اليه بيمينه والعقل الصرف كما علمت
انه فان عن نفسه وباق بالحق تعالى واعلم ان جميع ما فى عالم الآخرة صورة ادراكية بلا
موضوع او مادة لا حيوة لها كهيوليات هذا العالم وموضوعاتها التى لا حيوة لها فى ذاتها الا عرضية
واردة عليها من غيرها وادنى موجودات ذلك العالم وهو ارض الآخرة صورة ذات حيوة
وهى اعلى من سماء هذا العالم كما ورد فى الحديث ان ارض الجنة الكرسى وسقفها عرش الرحمن
وكذلك الماء والهواء والنار والشجر والجبال والابنية والبيوت كلها موجودة بوجود
صورى نفسانى بلا مادة وحركة وقوة استعدادية واذا كان حال الموجودات الارضية
التى لذلك العالم هكذا فما ظنك بحال موجوداتها الشريفة السماوية وبالجملة كل ما فى
العالم له صورة فى الآخرة والتفاوت بين سماواتها وارضها وحيواناتها واشجارها واحجارها
ومياهها وغيرها على نسبة هذا التفاوت لانها بواطن هذه الامور فيكون التفاوت فيها

ولكن

واكثر كما قال وللآخرة اكبر درجات واكبر تفضيلا على ان الكل حيوان بحيوة ذاتية فقد
ظهر وانكشف ان هذه الصور الهيولانية من العناصر وغيرها صور اخروية محسوسة هناك
مشهودة بحواس غير داثرة ولا فانية ولا متجزية لانها كلها فى موضوع النفس كانها قوة واحدة
انها متخالفة المدركات كثيرة الصور وهذا من العجائب التى يختص بدركها اولو البصائر
وتلك بواطن هذه الدنيويات التى سترجع اليها بعد دثورها وانقطاع وجودها عن هذا العالم
محشورة اليها باقية هناك حية بحيوتها النفسانية لما مر من انه لا صورة طبيعية الا ولها نفس
وعقل قال الفيلسوف المعلم للمشائين فى الميمر الثامن من كتابه وصفة النار هى مثل صفة
الارض ايضا وذلك ان النار انما هى كلمة ما فى الهيولى وكذلك ساير الاشياء الشبيهة بها
والنار لم يكن من تلقاء نفسها بلا فاعل ولا من احتكاك الاجسام كما ظن ولكن الهيولى
ايضا نار ما بالقوة ولا هى تحدث صورة النار لكن فى الهيولى كلمة فعالة تفعل صورة النار
وصورة ساير الاشياء والهيولى قابلة لذلك الفعل والكلمة التى فيها هى النفس التى تقوى على
ان تصور فيها صورة النار وساير الصور وهذه النفس انما هى حيوة النار وكلمة فيها
وكلتاهما اعنى الحيوة والكلمة شئ واحد ولذلك قال افلاطن ان فى كل جرم من الاجسام
المبسوطة نفسا وهى الفاعلة لهذه النار الواقعة تحت الحس فان كان هذا هكذا قلنا
ان الشئ الذى فعل هذه النار انما هى حيوة ما نارية وهى النار الحقة فالنار اذا التى فوق
هذه النار فى العالم الاعلى هى اولى ان يكون نارا فان كانت نارا حقة فلا محالة انها حية
وحيوتها ارفع واشرف من حيوة هذه النار لان هذه النار انما هى صنم لتلك فقد
بان ووضح ان النار التى فى العالم الاعلى هى حية وان تلك الحيوة هى القيمة بالحيوة

على هذه النار وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء هناك اقوى فانهما هناك حيان كما هى
فى هذا العالم الا انهما فى ذلك العالم اكثر حيوة لان تلك الحيوة هى التى تفيض على هذين الذين
ههنا الحيوة انتهى وقال فى الميمر العاشر ان لهذه الارض حيوة ما وكلمة فعالة والدليل على ذلك
صورها المختلفة فانها تنمو وتنبت الكلأ والجبال والمعادن فانها نبات ارضى وانما تكون
هذه فيها لاجل الكلمة ذات النفس التى فيها فانها هى التى تفعل فيها وتصور فى داخل الارض
هذه الصور وهذه الكلمة هى صورة الارض التى تفعل فى باطنها كما تفعل الطبيعة فى باطن الشجرة
فالكلمة الفاعلة فى باطن الارض الشبيهة بالطبيعة الشجرية هى ذات نفس لانها لا يمكن ان يكون
ميتة وتفعل هذه الافاعيل العجيبة العظيمة فى الارض فان كانت هذه الارض التى هى صنم حية فبالحرى
ان يكون تلك الارض العقلية حية ايضا وان يكون هى الارض الاولى ويكون هذه ارضا
ثانية لتلك شبيهة بها انتهى وقال الشيخ محى الدين الاعرابى فى الباب الرابع عشر وثلثمائة
من كتابه المسمى بالفتوحات المكية اعلم ان الحيوة فى جميع الاجسام حيوتان حيوة عن سبب وهى
الحيوة التى نسبناها الى الارواح وحيوة اخرى ذاتية للاجسام كالحيوة الارواح للارواح
غير ان حيوة الارواح يظهر اثرها فى الاجسام بانتشار صورها فيها وظهور قواها وحيوة الاجسام
الذاتية ليست كذلك اذا ما خلقت مدبرة فحيوتها الذاتية تسبح ربها دائما لانها صفة
ذاتية سواء كانت الارواح فيها اولا وما يعطيها ارواحها فيها الا هيئة اخرى عرضية
فى التسبيح بوجودها فاذا فارقها الروح فارقها ذلك الذكر الخاص ويدرك الكاشف الحيوة
التى فى الاجسام كلها واذا اتفق على جسم كان مرتكبا عن انتظامه مثل كسر آنية او كسر حجر فهو
مثل قطع يد انسان او رجله تزول عنه حيوة الروح المدبرة له ويبقى عليه حيوته الذاتية

لم

له فان لكل صورة فى هذا العالم روحا مدبرة وحيوة ذاتية تزول الروح بزوال تلك الصورة
كالقتل وتزول الصورة بزوال الروح كالميت التى مات على فراشه والحيوة الذاتية
لكل جوهر غير زائلة انتهى كلامه اقول يجب ان يعلم ان الكشف والبرهان شاهدان
على ان الجسم الذى حيوته الذاتية ليس هذا الجسم الذى هو مادة مستحيلة كائنة فاسدة
متبدلة الذات آنا فآنا وقد اوضحنا ذلك بالبراهين القطعية والحجج السمعية الشرعية
وباتفاق عظماء الفلاسفة وائمة الحكمة من ان هذه الاجسام التى فى امكنة هذا العالم
سماؤه وارضه وما بينهما كلها حادثة داثرة متجددة الكون كائنة فاسدة فى كل
حين لا يبقى آنين وكل ما كان كذلك كيف يكون حيوته ذاتية حيوة التسبيح والنطق انما
الجسم الذى حيوته ذاتية هو جسم اخروى له وجود ادراكى غير مفتقر الى مادة وموضوع
ولا يحتاج الى مدبر روحانى يدبره ونفس يتعلق به ويخرجه من القوة الى الفعل وتفيده الحيوة
لانها عين الحيوة وعين النفس فلا يحتاج الى نفس اخرى وقد قلنا مرارا ان ذلك الجسم
جسم ادراكى وصورة ادراكية وكل صورة ادراكية وجودها فى نفسها عين مدركيتها
بالفعل فلا يفتقر الى ما يجعلها مدركة بالفعل وبعدما كانت مدركة بالقوة كساير الصور المادية
التى لا يصير محسوسة ولا معقولة الا بتجريد مجرد يجردها وينزعها عن المادة حتى يصير محسوسة او معقولة
وقد علمت فيما سبق ان كل صورة محسوسة او معقولة هى متحدة بالجوهر الحاس او العاقل فاذن
الاجسام الادراكية التى هى الصور المحسوسة بالذات حيوتها ذاتية نفسانية لا كهذه الاجسام
المادية الكائنة الفاسدة فالذى افاده هذا الشيخ قدس سره ليس لظاهره مجال وقوله
تعالى وان من شئ الا يسبح بحمده وغير ذلك من الآيات انما يدل على ان الاجسام

كلها ذا حيوة ونطق سواء كانت بحسب ذاتها او بما يتصل بها من روح او ملك وانك
علمت انها من حيث ذواتها وماديتها مع قطع النظر عن ارواحها المدبرة بالنفس ميتة وقد
علمت ان الكل جسم صورة نفسانية ومدبرا عقليا بها يكون ذات حيوة ونطق لا من حيث ذاتها
الميتة المظلمة الذات المشوبة بالاعدام الزايلة الغير الباقية الا في آن لكن ههنا دقيقة اخرى
يمكن ان يتتم ويتضح بها كلامه وهي ان المكشوف عند اهل البصيرة والمعلوم بالبرهان ان في كل
هذه الاجسام الكاينة الظلمانية جسما شعاعيا ساريا فيها سريان النور في البلور وهي
متوسطة لقبول الحيوة والتصرف النفوس والارواح وليس المراد بذلك الجسم النوراني
هو الذي يسمى الاطباء الروح الحيواني وهو المنبعث في التجاويف اللحمية من دم القلب
والكبد ويسري في البدن بواسطة العروق الشريانية وذلك لان ذلك مركب والذي
كلامنا فيه بسيط وهو ظلماني مادي وهذا نوراني مجرد الذات وهو مخصص بعض الاجسام
وتقبل الحيوة من خارج بخلاف هذا فانه سار في جميع الاجسام ومتصل بحيوة ذاتية
لان وجوده وجود ادراكي هو عين النفس الدراكة بالفعل **فصل في معنى الساعة**
قال تعالى يسئلونك عن الساعة ايان مرسيها فيم انت من ذكريها الى ربك منتهيها
قيل انما سميت الساعة ساعة لانها تسعى اليها النفوس لا بقطع المسافات
الكاينة بل بقطع الانفاس الزمانية بحركة جوهرية ذاتية وتوجه غريزي الى الله
وملكوته كما بيناه في ضرورة الموت فمن مات وصلت اليه ساعته وقامت
قيامته وهي ساعة القيمة الصغرى وليقاس عليها يوم القيمة الكبرى التي للساعات
الانفاس كاليوم للساعات او كالسنة للايام واعلم ان اهل المعرفة واليقين

لا يشكون ولا يمترون في امر الساعة ويعلمون انها الحق ولا ينظرون قيامها كانتظار اهل
الحجاب والغفلة الذين يشكون في وقوعها ويستبعدونها ويسئلون عن وقتها ويقولون
متى هذا الوعد ان كنتم صادقين ولكن اهل اليقين يستعدون للقائها ويرونها كانها
قائمة عليهم واقعة بهم او قريبة منهم كما في قوله وما يدريك لعل الساعة قريب يستعجل بها
الذين لا يؤمنون بها والذين آمنوا مشفقون منها ويعلمون انها الحق الا ان الذين
يمارون في الساعة لفي ضلال بعيد وقوله ان الساعة آتية لا ريب فيها ولكن اكثر
الناس لا يعلمون وقوله ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين قل لا املك لنفسي نفعا
ولا ضرا الا ما شاء الله لكل امة اجل فاذا جاء اجلها لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون
فصل في معنى النفخ في الصور قال تعالى ونفخ في الصور الآية وسئل رسول الله صلى الله
عليه وآله عن الصور فقال قرن من نور التقمه اسرافيل فوصف بالسعة والضيق واختلف في
ان اعلاه ضيق واسفله واسع او بالعكس ولكل وجه عند صاحب البصيرة والصور
بسكون الواو وقرئ بالفتح ايضا جمع الصورة والقراءة الاخيرة منقولة عن الحسن
البصري وذكر الرازي في تفسيره الكبير اقوالا ثلثا في معنى الصور احدها انه آلة اذا
نفخ فيها يظهر منها صوت عظيم وهي الآلة المعروفة المستعملة بامر السلطان علامة لبعث
الجنود من البلد ونحو ذلك فظاهرها انها ونفخ في الآية على سبيل التشبيه ولهذا
وقع في الحديث انه قرن من نور والنور لا يكون له صوت محسوس وثانيها ان
المراد منه مجموع الصور والمعنى اذا نفخ في الصور ارواحها وهو قول الحسن وكان يقرأ
بفتح الواو وعن ابي رزين بالفتح والكسر قال هو جمع لمن قرأ الصور بجمع الصورة

وثالثها ان النفخ في الصور استعارة والمراد منه البعث والنشر قال والاول اولى للخبر
اقول قد علمت ان المعنى الاول لا يمكن حمله على الظاهر والجزافية بل على ذلك كلام
ثم قال وفي قوله تعالى ثم نفخ فيه اخرى دلالة على انه ليس المراد نفخ الروح والاحياء لان ذلك
لا يتكرر انتهى اقول النفخ من قبل الله تعالى لا يكون الا احياء وافاضة للروح والشاء الحيوة
لكن انشاء الحيوة في نشأة عالية يلزمها الموت عن نشأة سافلة فبالنفخة الاولى
تموت الاجساد وتحيى الارواح وبالنفخة الثانية تقوم الارواح قياما بالحق لا بذواتها
واعلم ان جميع المواد الكونية لصورها الطبيعية قابلة للاستنارة بالارواح كالفحم في استعداده
للاشتعال من جهة نارية كامنة فيه فالصور البرزخية كلها كون الاشتعال والانارة في الحرارة
ففي النفخة الاولى زالت الصور الطبيعية بالاماتة كزوال هيئة السواد والبرودة عن الفحم بحصول
الحمرة والحرارة واستعدت الصور البرزخية لقبول الاستنارة بالارواح استعداد الفحم المحمر المتهيئ
لقبول الاشتعال فاذا نفخ اسرافيل وهو المنشئ للارواح في الصور نفخة ثانية تستنير بالارواح البارزة
الغايبة بذاتها كما قال فاذا هم قيام ينظرون قال الشيخ العربي في الفتوحات المكية النفخة
نفختان نفخة تطفئ النار ونفخة تشعلها فاذا تهيأت هذه الصور كانت فتيلة استعدادها
لقبول الارواح كاستعداد الحشيش بالنار التي كمنت فيه لقبول الاشتعال
والصور البرزخية كالسرج مشتعلة بالارواح التي فيها فينفخ اسرافيل نفخة واحدة فتمر على
تلك الصور فتطفيها وتمر النفخة التي تليها وهي الاخرى على الصور المستعدة للاشتعال
وهي النشأة الاخرى فتشتعل بارواحها فاذا هم قيام ينظرون فيقوم تلك الصور احياء
ناطقة بما ينطقها الله فمن ناطق بالحمد لله ومن ناطق يقول من بعثنا من مرقدنا ومن ناطق

بالحمد لله الذي احيانا بعد ما اماتنا واليه النشور وكل ينطق بحسب حاله وما كان عليه ونسي حاله
في البرزخ ويتخيل ان ذلك منام كما يتخيله المستيقظ وقد كان عند موته وانتقاله الى البرزخ
كالمستيقظ هناك وان الحيوة الدنيا كانت له كالمنام وفي الآخرة يعتقد في امر الدنيا
والبرزخ انه منام في منام وقال في موضع آخر منها بعد ذكر الناقور والصور ولنعلم بعد
ما قررناه ان الله تعالى اذا قبض الارواح من هذه الاجسام الطبيعية والعنصرية اودعها صورا
اخذها في مجموع هذا القرن النوري فجميع ما يدركه الانسان بعد الموت في البرزخ
من الامور يدركها بعين الصورة التي هو بها في القرن والنفخة نفختان نفخة تطفي النار ونفخة
تشعلها فكذلك نفخة الصور نفختان الاولى للاماتة لمن يزعم ان له حيوة سواء كان من
اهل السموات او من اهل الارض قال تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض
الا من شاء الله وهم الذين سبقت لهم القيمة الكبرى واليهم الاشارة بقوله ان الذين
سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون الى قوله لا يحزنهم الفزع الاكبر وتتلقاهم الملئكة
هذا يومكم الذي كنتم توعدون يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب اذ الفزع الاكبر
اشارة الى ما في قوله ففزع من في السموات ومن في الارض اقول وذلك لان
اولئك ليسوا من اهل السموات والارض لكون ذواتهم خارجة عن عالم الاجسام وصورها
ونفوسها ولا يجري عليهم تجدد الاكوان ولا تغير الزمان لاستغراقهم في بحر الاحدية
وسلطان نور الالهية كالملائكة المهيمين الذين هوياتهم مطوية تحت الشعاع
القدس القيومي والنور الباهر الالهي فلا التفات لهم الى ذواتهم والثانية للاحياء
بعد الاماتة والبقاء بعد الفناء حيوة ارفع من الاولى ولقاء حقيقيا الا في الاوان بعده

قال ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون **فصل في القيمتين الصغرى والكبرى**
اما الصغرى فمعلومة من مات فقد قامت قيامته واما الكبرى فمبهمة وقتها ولها ميعاد
عند الله من وقتها على التعيين فهو كاذب لقوله صلى الله عليه وآله كذب الوقاتون
وكل ما في القيمة الكبرى فله نظير في القيمة الصغرى ومفتاح العلم بيوم القيمة ومعاد الخلايق هو
معرفة النفس ومراتبها والموت كالولادة فنشأة الآخرة بالاولى والولادة الكبرى بالولادة
الصغرى ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة ولا شك ان الآخرة انما تحصل بارتفاع الحجب
وزوال الملابس وظهور الحقايق وانكشاف الحق بالوحدة الحقيقية وكذا يظهر كل شي
فيها على صورته الذاتية الحقيقية فمن اراد ان يعرف معنى القيمة الكبرى وظهور الحق بالوحدة
الحقيقية وعود الاشياء كلها اليه وفناء الكل عن هوياتها الجزئية حتى الافلاك والاملاك
والارواح والنفوس كما قال فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله وهم
الذين سبقت لهم القيمة الكبرى وقال ولله ميراث السموات والارض وكل شي هالك
الا وجهه وكل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام الا الى الله
تصير الامور وكما جاء في الخبر الصحيح ان الحق سبحانه يميت جميع الموجودات حتى الملائكة
وجبرئيل وميكائيل وملك الموت ثم يعيدها للفصل والقضاء فليتأمل في الاصول
التي سبق ذكرها من توجه كل سافل الى عاليه ورجوع كل شي الى اصله وعود كل صورة
الى حقيقتها ومن اثبات الحركات الجوهرية الطبيعية والنفسانية الى غاياتها ورجوع المعلولات
الى عللها واتصال النفوس الساذجة بنهاياتها العقلية ومن تنور قلبه بنور اليقين بتبدل
تبدل اجزاء العالم واعيانها وطبايعها ونفوسها في كل لحظة فالكل متبدلة ولعيانها

ثم رجوع الكل الى الله بطي السموات وانتثار الكواكب واندكاك الجبال وقبض الارض وما فيها

رابعة فما من موجود الا ويقع له الرجوع الى الله ولو بعد ادوار وحقاب كثيرة اما بموت
او فناء او استحالة او انقلاب او صعق كما للارواح فلكل حركة وتبدل لابد له من
غاية ينتهي اليها وقتا ولغايته اليها غاية حتى ينتهي الى غاية لا غاية لها ويجمع فيها
الغايات فلها يوم واحد الهي بل لحظة واحدة او اقرب منها حاوية لجميع الاوقات
والازمنة والآنات التي تقع فيها النهايات كما ان جميع البدايات ابتدأت
من بداية واحدة ومبدأ واحد يتشعب منه كل مبدأ وتنبجس منه مؤثر واثر وكذا من
شاهد حشر جميع القوى الانسانية مدركها ومحركها مع تباينها وتباين مواضعها
عددا وشخصا وتخالف مهياتها نوعا وحقيقة الى ذات واحدة بسيطة روحانية
ورجوعها اليها واستهلاكها فيها ثم انبعاثها منها في الآخرة على نحو آخر افضل
وارفع مما كانت عليه اولا في الدنيا هان عليه التصديق برجوع الخلايق كلها الى الحق
تعالى ثم وجودها وانشاؤها منه تارة اخرى على وجه اكمل وارفع من النشأة الاولى
فكما ان الروح الانساني منه انبساط اشعة القوى والمشاعر على مواضع البدن
واليه رجوع انوارها من مجالس مظاهرها بالموت ثم انبعاثها عنه في الآخرة تارة اخرى
على نحو آخر فكذلك القياس في تكون هذا العالم وموجوداتها من السموات والارض وما
بينهما وما فيهما وموت الخلايق ونزع ارواحها وقبض نفوسها وفناء كل من عليها
كما قال يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره الف سنة
فاذا رجع اليه الكل استأنف لها الوجود تارة اخرى على وجه تقوم فيها ابقى ابدا من
غير فناء ولا زوال قال تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا

فاعلين ومن لم يذق هذا المشهد سواء كان من العلماء الناظرين غير الواصلين او من
المغرورين بعقولهم الناقصة العادية او من المحجوبين العاكفين على باب الصور الظاهرة
والاصنام فليصدق الانبياء والاولياء عليهم السلام فيما قالوه وليؤمن ايمانا بالغيب
كايمان الاعمى بالحق ويهديه فايده ولا ينكر شيئا منه نعوذ بالله من ضعف الايمان
باليوم الآخر والجحود لما انبأ به اهل الانباء عليهم السلام من النبأ العظيم الذي هم فيه
مختلفون وعنه معرضون بل هم بلقاء ربهم كافرون وقد تحقق بالبرهان والكشف
ولوامع آيات القرآن ولطلوع شمس العرفان من افق البيان ان اعيان العالم متبدلة
دائما وهوياتها وتشخصاتها متزائلة وطبايعها متجددة كل آن كما قال تعالى بل هم
في لبس من خلق جديد وقوله وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب وهو
سبحانه غاية هذه الحركات والتبدلات ولله ميراث السموات والارض الا الى الله تصير
الامور فسبحان الذي بيده ملكوت كل شي واليه ترجعون **فصل في ان الاتي اجسام**
يحشر في الآخرة وانها لا تحشر اعلم ان الارواح ما دامت الى واحالا يخلو عن تدبير اجسام لها
والاجسام المتصرفة فيها الابدان قسمان قسم يتصرف فيه النفوس تصرفا اوليا
ذاتيا من غير واسطة وقسم يتصرف فيه النفوس تصرفا ثانويا تدبيريا بواسطة جسم
آخر قبله والقسم الاول ليس محسوسا بهذه الحواس الظاهرة لانه غائب عنها لانها
انما تحس بالاجسام التي هي من جنس ما يكملها من هذه الاجرام التي هي كالقشور ولكن
فيها سواء كانت بسيطة كالماء والهواء وغيرهما او مركبة كالحيوان والنبات وغيرهما
وسواء كانت لطيفة كالارواح البخارية او كثيفة كهذه الابدان اللحمية الحيوانية والاجسام

النباتية فان جميعها ليست مما يستعملها النفوس ويتصرف فيها الا بالواسطة واما القسم
الاول المتصرف فيه فهو من الاجسام النورية الحية بحيوة ذاتية غير قابلة للموت
وهي اعلى رتبة من هذه الاجسام المشعة التي توجد ههنا ومن التي تسمى بالروح
الحيواني فانها من الدنيا وان كانت شريفة لطيفة بالاضافة الى غيرها ولهذا يحيل
وتضمحل سريعا ولا يمكن حشرها الى الآخرة والذي كلامنا فيه من اجسام الآخرة
وهي تحشر مع النفوس وتتحد معها وتبقى ببقائها واما البرازخ العلوية فالتي في نهاية
العلو في هذا العالم التي يقال لها سدرة المنتهى فهي كانها عين الصورة بلا مادة فحكمها
يشبه ان يكون كحكم الاجسام الخيالية وتصرف النفوس فيها كتصرف النفوس في تلك
الاجسام واما التي دونها فهي كالارواح الدماغية لنا لانها بمنزلة خيال العالم الكبير
وقد صرح بعض ائمة الكشف ان الاجسام النورية الفلكية لا خيال لها بل هي عين الخيال
وكما لا يخلو خيال الانسان عن صورة كذلك لا يخلو ذات الملك عن صورة وصورة
الفلك لذات الملك كقوة الخيال لذات الانسان وهذه الزرقة المحسوسة ليست
صورة السماء ولا هذه الانوار المدركة بالحس هي انوارها الموجودة يوم القيمة بل هذه السماء
مدروسة مهدومة وكواكبها منكدرة مطموسة في ذلك اليوم **فصل في حال**
اهل البصيرة ههنا اعلم ان من الناس من يرى بعين البصيرة امور الآخرة
واحوالها ويحضر عنده شهود الجنة واهلها والنار واهلها قبل قيام الساعة فلا يحتاج
في مشاهدته ذلك العالم وبروز الحقايق له الى حصول الموت الطبيعي لزوال الحجب عن وجه
قلبه وعين بصيرته فحالهم قبل الموت كحال غيرهم بعد الموت كما قال فكشفنا عنك

عظامک فیخبرک الیوم حدید و ذلک لتبدل نشاتهم الدنیویة الی نشاتهم الاخرویة
واذا تبدلت نشاتهم تبدلت اسماعهم وابصارهم وحواسهم الی اسماع وابصار
وحواس تدرک بها حقیقة جمیع الموجودات التی فی السموات والارض لان لها ایضا
نشأتین نشاة الدنیا ونشاة الاخری وکل حس مع محسوسه من نوع واحد فحواس
هذه النشاة تدرک محسوسات هذه النشاة وحواس النشاة الاخرة تدرک بها محسوسات
نشاة الاخرة والی هذا التبدیل اشار تعالی بقوله یوم تبدل الارض غیر الارض والسموات
وبرزوا لله الواحد القهار وقال نحن قدرنا بینکم الموت وما نحن بمسبوقین علی ان
نبدل امثالکم وننشئکم فیما لا تعلمون وبهذا التبدیل فی الوجود سواء وقع قبل
الموت او بالموت او بعده یتحقق للانسان دخول الجنة ودار السلام وبه یتحقق
الفرق بین اهل الجنة واهل النار فاهل الجنة لهم قلوب منورة وصدور منشرحة
وابدان مطهرة وصور مجردة عن جنس المادة الطبیعیة بخلاف اهل النار لعدم التبدل
فی ذواتهم عن هذا الوجود الطبیعی فکیف یمکن لهم دخول دار السلام کما قال تعالی ایطمع
کل امرء منهم ان یدخل جنة نعیم کلا انا خلقناهم مما یعلمون ای من النطفة قذرة والمکون
من نحو هذه المادة کیف یناسب دار القدس والطهارة ولما کان ههنا مظنة سؤال
مشکل وهو ان جمیع الناس یشترک فی انهم مخلوقون من النطفة یعنی ان کلهم من مادة نجسة
فکیف یقع لهم استحقاق دخول دار السلام واستیهال جوار رب العالمین وما
للتراب ورب الارباب فعقب الآیة بقوله تعالی فلا اقسم برب المشارق والمغارب
انا لقادرون علی ان نبدل امثالکم وننشئکم فیما لا تعلمون ای نبدل نشاتهم الطبیعیة

خیراً منهم وما نحن بمسبوقین

مبدلاً

مبدلاً وجودیاً وحرکة جوهریة بتحصیل العلم والایمان والعمل بالارکان فیحصل لهم اهلیة الدخول
فی دار القدس وعالم الملکوت **فصل فی الصراط** قد علمت ان لکل موجود
حرکة جبلیة وتوجها غریزیا الی مسبب الاسباب وللانسان مع تلک الحرکة
الجوهریة العامة حرکة اخری ذاتیة منشاها حرکة عرضیة فی کیفیة نفسانیة لباعث
دینی وهی المشی علی منهج التوحید ومسلک الموحدین من الانبیاء والاولیاء و
اتباعهم علیهم السلام المراد بقوله تعالی اهدنا الصراط المستقیم المدعو للمصلی فی کل صلوة
المشار الیه فی قوله تعالی قل هذه سبیلی ادعوا الی الله علی بصیرة انا ومن اتبعنی وقوله
انک لتهدی الی صراط مستقیم صراط الله الذی له ما فی السموات وما فی الارض والاستقامة
علیه والتثبت فی المشی فیه هو الذی کلف الله به عباده واوجب علیهم وارسل
رسله لاجل ذلک الیهم وانزل الکتب علیهم وباقی الصراطات التی یمشی
علیه الموجودات لیس شیء منها هذا الصراط المختص باهل الله لان کلا منها ینتهی الی
غایة اخری غیر لقاء الله والی منزل آخر غیر جوار الله وغیر دار الجنان ومنزل الرضوان
کطبقات الجحیم ودرکات النیران فالوصول الصعودی لا ینقطع الیه تعالی الا بسلوک الانسان
الکامل علیها الیه یصعد الکلم الطیب والعمل الصالح یرفعه والاستقامة علیها هی المراد
بقوله فاستقم کما امرت ومن تاب معک ولا تطغوا والانحراف عنه یوجب
السقوط عن الفطرة والهوی الی دار الجحیم والهبوط فی جهنم التی قیل لها هل امتلات وتقول
هل من مزید ووصفه بانه ادق من الشعر واحد من السیف لان کمال الانسان منوط
باستکمال قوتیه اما القوة النظریة فلاصابة الحق ونور الیقین فی سلوک الانظار الدقیقة

التی هی فی الدقة واللطافة ادق من الشعر اذا تمثلت بکثیر واما القوة العملیة فبتعدیل القوی
الثلث التی هی الشهویة والغضبیة والفکریة فی اعمالها لتحصل للنفس حالة اعتدالیة متوسطة
بین الاطراف غایة التوسط لان الاطراف کلها مذمومة یوجب السقوط فی الجحیم ومنزل
البعداء والاشقیاء المردودین وقد علمت ان التوسط الحقیقی بین الاطراف المتضادة بمنزلة الخلو
عنها والخلو عن هذه الاطراف المسمی بالعدالة منشأ الخلاص عن الجحیم وهی حد من السیف
فاذن الصراط له وجهان احدهما ادق من الشعر والآخر احد من السیف والانحراف
عن الوجه الاول یوجب السقوط عن الفطرة ان الذین لا یؤمنون بالآخرة عن الصراط
لناکبون والوقوف علی الوجه الثانی یوجب الشق والقطع کما قیل من وقف علیه
شقه والیه الاشارة بقوله اثاقلتم الی الارض ارضیتم بالحیوة الدنیا عن الآخرة وبقوله
یقعون فی الجحیم فی الجحیم ووجه ذلک ان هذه العدالة لیست کمالا حقیقیا لان ذلک منحصر
فی نور العلم وقوة الایمان والمعرفة بل هی امر عدمی وصفة نفسانیة عدمیة لانه
من جنس لطافها والرکون الیها والاعتماد علیها یوجب الاخلاد الی الدنیا لانها من
الدنیا ایضا وحب الدنیا راس کل خطیئة **تنویر قرآنی** هذا الصراط
یظهر یوم القیمة للابصار علی قدر نور الیقین للمارین علیه الی الآخرة وبحسب شدة
نور یقینهم یکون قوة سلوکهم وسرعة مشیهم علیه فیتفاوت درجات السعداء بتفاوت
نور معرفتهم وقوة یقینهم وایمانهم لان التقرب الی الله لا یمکن الا بالمعرفة والیقین
والمعارف الانوار ولا یسعی المؤمنون الی لقاء الله الا بقوة انوارهم وانظارهم
کما قال تعالی یوم تری المؤمنین والمؤمنات یسعی نورهم بین ایدیهم وبایمانهم یقولون

ابنا

ربنا اتمم لنا نورنا الآیة وقد ورد فی الخبر ان بعضهم یعطی نورا مثل الجبل العظیم یسعی بین یدیه
ومنهم من یعطی نوره اصغر من ذلک حتی یکون آخرهم رجلا یعطی نورا علی قدر ابهام قدمه
فیضیء مرة ویطفو اخری فاذا اضاء قدم قدمه مشی واذا طفی قام ومرورهم علی الصراط
علی قدر نورهم فمنهم من یمر کطرف العین وکوقع الشعاع ومنهم کالبرق الخاطف
ومنهم کالسحاب ومنهم من یمر کشد الفرس والذی اعطی نورا علی قدر ابهام قدمه یحبو
علی وجهه ویدیه ورجلیه یجر یدا ویعلق اخری ویصیب النار جوانبه فلا یزال کذلک حتی
یخلص الخبر وبهذا یظهر تفاوت الناس فی الایمان فرب ایمان رجل بالقیاس الی
ایمان رجل اضعاف وزن معه وقیس الیه کان الالف الف مثله فی القوة النوریة
والرسوخ العلمی وعن الحسن الصراط مسیرة ثلاثة آلاف سنة ادق من الشعر واحد
من السیف الف صعود والف استواء والف هبوط اقول لا یبعد ان یکون الاول
اشارة الی السیر من الخلق الی الله والثانی الی السیر فی الله منه الیه والثالث الی السیر
من الله الی الخلق وقال ابو طالب المکی فی کتاب قوت القلوب روی ان الله
تعالی خلق الصراط من رحمته اخرجها للمؤمنین فالصراط للموحدین خاصة والکفار لا جواز
لهم علیه لان النار قد التقطت من الموقف جبابرتهم وسایر الکفار قد اتبعوا
ما کانوا یعبدون من دون الله عز وجل الی النار فقسم النور بین الموحدین علی
قد ما جاؤا به من الدنیا والصراط بدق ویتسع علی حسب منازل الموحدین الدقة
للمذنبین والسعة للمتقین والاصل الواسع للانبیاء والاولیاء یطیر بهم کالبساط سعة
وبسطا ولهم الرحمة والالطاف وانهم کلمح البصر وآخرهم کنجم الدنیا سبعون الف

ومنهم من یعطی نوره مثل النخلة بیمینه
ومنهم من یعطی نوره اصغر من ذلک

یحبو

شد دویدن
صراح

سنة تزل قدم وتحترق ثم تخرجها فيرا من الرحمة ثم تزل قدم والاخرى قد برئت فلا يزالون كذلك
مخرج لهم من الرحمة فلا فيلوه ولم يلقوا بضرب لهم حسب امن تلك الرحمة فمر وال عليها
فمن فسح منهم بشيء من اعمال الاسلام فانما فسح الرحمة التي رحم بها فزلت
قدمه فالدقة والاتساع على قدر الرحمة من الله للعبد فحظ العبد من الرحمة التي فيضها
سبحانه في ايام الدنيا تبع الصراط عليه هناك والسرعة والابطاء في قطع الصراط
على قدر القرب فحظ العبد من نور القربة ليسرع ويبطئ فاولهم زمرة يقطع في مثل
طرف العين ولمح البرق وهم الانبياء عليهم السلام والثانية في مثل الريح
والطير وهم الصديقون الاولياء والثالثة مثل حضر الفرس واجاويد الخيل
والركاب وهم الصادقون الذين جاهدوا انفسهم حتى صدقوا الله سبحانه في
جميع حركاتهم وخطراتهم والرابعة في مثل الراكب رحله وهم المتقون والخامسة
في مثل سعي الرجل وهم العابدون والسادسة مشيا وهم العمال المستورون
والسابعة حبوا وهم المتهتكون من الموحدين ولكل زمرة لها نور نور النبوة ونور الولاية
ونور الصدق ونور التقوى ونور العبادة ونور الستر ونور التوحيد فمنهم من نوره مد البصر
ومنهم من نوره عند ابهام قدمه وهو اخسرهم فليس النور بكثرة الاعمال انما النور
يعظم بنور الاعمال وانما يعظم نور العمل على قدر ما في القلب من النور وانما يعظم نور
القلب على قدر القربة فكل ذي نور نوره اقرب الى الله تعالى فنوره انور وحظه وثقله
بعيد والثقل وزنا فكم من رجل قل عمله هناك يسبق الى الجنة من ارى بعلمه هناك
اضعافا مضاعفة الاثر الى قول رسول الله صلى الله عليه وآله لمعاذ اخلص يكفك القليل

من العمل فلا يصل العبد الى اخلاص الا بعظم النور وانما زكت اعمالهم ومن يعظم النور
يحقق ما قلناه ان رجلا من هذه الامة قد سبق من عمره الف سنة من الاولين والآخرين
روى في الحديث يا حبذا نوم الاكياس وفطرهم كيف يغبنون سهر الحمقى وصيامهم و
لمثقال حبة من خردل من صاحب تقوى ويقين افضل عند الله سبحانه من امثال الجبال
من المغترين وقال ايضا فالصراط المستقيم طريق التوحيد وهو دين الحق الذي جميع الانبياء
والرسل عليهم السلام ومتابعيهم عليه وجميع الاحوال السنية ومقامات السالكين في
السير الى الله تعالى وفي الله عز وجل راجعة اليه وعلم التوحيد انفع العلوم وارفعها واصعبها
وانفاؤها وهو المقصد الاقصى والمطلب الاعلى وليس وراء عبادان قرية ولا مطمع في النجاة
الا باقتنائه ولا فوز بالدرجات الا باجتنائه والعلوم مرتبة ورفعة منزلة القلب الصافي عن
كليلة والعقول عليلة والنواظر حواسر اذ هو بحر وقف لسباحة العقول وامتنع على الارواح
والقلوب الى كنه الوصول انتهى كلامه وقد اصاب فيما ذكره من انه لا يمكن الوصول الى
عالم القرب وقطع الطريق اليه الا بعلم التوحيد فقط وغيره من العلوم والاعمال لا وزن له
عند الله الا من جهة اعانتها في تحصيل ذلك العلم لا غير وبرهان هذا الدعوى يستفاد من
مواضع كثيرة في هذا الكتاب **بصيرة كشفية** اعلم ان الصراط المستقيم كما قيل الذي اذا سلكت
او سلكه الى الجنة هو صورة الهدى الذي انشأته لنفسك ما دمت في عالم الطبيعة
من الاعمال القلبية والاحوال والتحقق انه عند كشف الغطاء ورفع الحجاب ليظهر لك
ان النفس الانسانية السعيدة صورة صراط الله المستقيم وله حدود ومراتب اذا سلكه
سالك متدرجا على حدوده ومقاماته اوصله الى جوار ربه داخلا في الجنة فهو في هذا الدار

كسائر الامور الآخروية غائبة عن الابصار مستورة على الحواس فاذا انكشف الغطاء بالموت
ورفع الحجاب عن عين قلبك تشاهده وتمد لك يوم القيمة كجسر محسوس على متن
جهنم اوله في الموقف وآخره على باب من ابواب الجنة لتعرف ذلك من تشاهده و
تعرف انه صنعتك وبناؤك وتعلم انه كان في الدنيا جسرا ممدودا على متن
جهنم طبيعتك التي قيل انها كظل ذي ثلاث شعب لا ظليل ولا يغني من اللهب لانها التي
تقود النفس الى الشهوات التي تظهر اثر جرها في الآخرة وهو الآن مغمور مكنون
في غلاف هذا البدن كجمرة نار مستورة تحت رماد فالسعيد من اطفأ نارها بماء العلم
والتقوى قال الشيخ الصدوق رحمه الله في الاعتقادات اعتقادنا في الصراط انه حق
وانه جسر على جهنم وان عليه ممر جميع الخلايق قال الله تعالى وان منكم الا واردها كان
على ربك حتما مقضيا قال والصراط في وجه آخر اسم حجج الله فمن عرفهم في الدنيا واطاعهم
اعطاه الله جوازا على الصراط الذي هو جسر جهنم يوم القيمة وقال النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام
يا علي اذا كان يوم القيمة اقعد انا وانت وجبرئيل على الصراط ولا يجوز على الصراط الا
من كانت معه براءة بولايتك انتهى اقول ومن العجب كون الصراط والمار عليه والماشي
والمتحرك فيه شيئا واحدا وهذا هكذا في طريق الآخرة التي تسلكها النفس الانسانية
فان المسافر الى الله اعني النفس تتحرك في ذاتها وتقطع المنازل والمقامات الواقعة
في ذاتها بذاتها فهي في كل خطوة تضع قدمها على راسها بل راسها على قدمها وهذا امر عجيب
ولكن ليس بعجيب عند التحقيق والعرفان **فصل في نشر الصحائف وابراز الكتب**
ان القول والفعل ما دام وجودهما في اكوان الحركات ومواد المكونات فلا حظ لهما من البقاء

والثبات ولكن من فعل فعلا او تكلم بقول يظهر منه اثر في نفسه وحالة قلبية تبقى زمانا
واذا تكررت الافاعيل والاقاويل استحكمت الآثار في النفس فصارت الاحوال ملكات
اذ الفرق بين الملكة والحال بالشدة والضعف والاشتداد في الكيفية يؤدي الى حصول صورة
جوهرية هي مبدأ مثل تلك الكيفية كالحرارة الضعيفة في الفحم اذا اشتدت صارت صورة
نارية محرقة كذلك الكيفية النفسانية اذا اشتدت صارت ملكة راسخة اي صورة نفسانية
هي مبدأ آثار مختصة بها فيصدر بسببها الفعل المناسب لها بسهولة من غير روية وتعمل
ومن هذا الطريق تحدث ملكة الصناعات ومبدأ المكاسب العلمية والعملية ولو
لم يكن للنفوس الا رسوخ هذا التاثر من الفعل او القول الا ثم اشتداد ذلك الاثر فيها يوما فيوما
لم يكن لاحد من الناس اكتساب شيء من الصناعات العلمية والعملية ولم ينجع التاديب
والتعليم لاحد ولم يكن في تمرين الاطفال على الاعمال فائدة وذلك قبل رسوخ الهيئات
المضادة لما هو المطلوب في نفوسهم ولذلك يعسر تعليم الرجال المحنكين وتاديبهم
لاستحكام صفات حيوانية في نفوسهم بعد ما كانت هيولانية قابلة لكل علم وصنعة
كصحيفة خالية من النقوش والصور فهذه الآثار الحاصلة في القلوب والارواح بمنزلة النقوش
والكتابة الحاصلة في الصحائف والالواح كما قال سبحانه اولئك كتب في قلوبهم الايمان
وهذه القلوب والارواح يقال لها في لسان الشريعة صحائف الاعمال وتلك النقوش
والصور كما تحتاج الى قابل تقبلها كذلك تفتقر الى فاعل اي مصور وكاتب فالمصورون
والكتاب لمثل هذه الكتابة النورية هم الكرام الكاتبون لكرامة ذواتهم وافعالهم عن
دناءة الجسمية وارتفاع جواهرهم عن المواد الطبيعية فهم لا محالة ضرب من الملائكة

المتعلقة باعمال العباد واقرائهم لقوله تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين وهم طائفتان
ملائكة اليمين وهم الذين يكتبون اعمال اصحاب اليمين وملائكة الشمال وهم الذين
يكتبون اعمال اصحاب الشمال قال تعالى اذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ
من قول الا لديه رقيب عتيد وقال يوم ندعوا كل اناس بامامهم فمن اوتي كتابه بيمينه
فاولئك يقرؤن كتابهم ولا يظلمون فتيلا وقال ايضا فاما من اوتي كتابه بيمينه فيقول
هاؤم اقرؤا كتابيه اني ظننت اني ملاق حسابيه لان كتابه من جنس العلوم والاعتقادات
الصادقة والاخلاق الحسنة والنطق بهما بمعنى العلم واما من اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني
لم اوت كتابيه ولم ادر ما حسابيه لان كتابه من جنس الاكاذيب الباطلة والصفات
الشيطانية والشهوات الحيوانية والرياسات الدنيوية المحرقة للقلوب المعذبة للنفوس ومثل
هذا الكتاب المشتمل على الكذب والغلط والهذيان يستحق الاحراق بالنار كما قال ومن اوتي
كتابه وراء ظهره فسوف يدعوا ثبورا ويصلى سعيرا وقد ورد في الخبر ان من عمل حسنة كذا
يخلق الله منها ملكا يستغفر له الى يوم القيمة كما قال تعالى ان الذين قالوا ربنا الله
ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ان لا تخافوا ولا تحزنوا وابشروا بالجنة التي كنتم توعدون
نحن اولياؤكم في الحيوة الدنيا وفي الاخرة وهكذا القياس في الكفر والاعتقاد السوء
فمن فسد اعتقاده في المسائل الالهية ورسخ على جهله وتمادى في كفره تنزل على نفسه
شيطان يوعده بالشر ويغره اغترارا بالجهل ويعجبه اعجابا بنفسه وكان قرينه
في الدنيا والاخرة كما قال تعالى هل انبئكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل افاك
اثيم يسمع آيات الله ثم يصر مستكبرا الاية وقوله ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض

له شيطانا

له شيطانا فهو له قرين وهذه الهيئة الراسخة للنفس المتمثلة لها يوم القيمة هي التي تسمى في عرف
الحكمة بالملكة وفي لسان الشريعة بالملك والشيطان في جانبي الخير والشر ومما يسر امر
وهذا في الحقيقة لان المحقق عندنا ان الملكات النفسانية تصير صورا جوهرية وذواتا قائمة
فعالة في النفس تنعيما وتعذيبا ولو لم يكن لتلك الملكات من الثبات والتجوهر
ما يبقى ابد الاباد لم يكن لخلود اهل الجنة في الثواب واهل النار في العقاب ابدا
وجه فان منشأ الثواب والعذاب لو كان نفس العمل او القول وهما امران
زائلان يلزم بقاء المعلول مع زوال العلة المقتضية وذلك غير صحيح والفعل الجسماني
الواقع في زمان متناه كيف يصير منشأ للجزاء الواقع في ازمنة غير متناهية ومثل هذه
المجازاة غير لائق بالحكيم سيما في جانب العذاب كما قال وما انا بظلام للعبيد وقال
ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم ولكن انما يخلد اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار بالنيات
في الثبات والرسوخ في الملكات ومع ذلك فان من يعمل مثقال ذرة من الخير
او الشر في الدنيا يرى اثر ذلك مكتوبا في صحيفة نفسه او صحيفة ارفع من نفسه كما قال
في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بايدي سفرة كرام بررة واذا قامت القيمة ووقت
ان يقع بصره الى وجه ذاته لفراغه عن شواغل هذه الحيوة الدنيا وما يورده الحواس
ويلتفت الى صحيفة باطنه في لوح ضميره وهو المراد بقوله تعالى واذا الصحف نشرت
فمن كان في غفلة عن احوال نفسه وحساب سيئاته وحسناته يقول عند كشف
غطائه وحضور ذاته ومطالعة صحيفة كتابه ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا
احصاها ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احدا يوم تجد كل نفس ما عملت

من خير محضرا وما عملت من سوء تود لو ان بينها وبينه امدا بعيدا وقد ورد في هذا الباب
من طريق اهل البيت عليهم السلام وغيرهم عن النبي صلى الله عليه وآله احاديث كثيرة منها
ما روي عن قيس بن عاصم انه قال صلعم يا قيس ان مع العز ذلا وان مع الحيوة موتا
وان مع الدنيا آخرة وان لكل شيء رقيبا وعلى كل شيء حسيبا وان لكل اجل كتابا
وانه لا بد لك من قرين يدفن معك وهو حي وتدفن معه وانت ميت فان كان
كريما اكرمك وان كان لئيما اسلمك ثم لا يحشر الا معك ولا تحشر الا معه ولا تسأل
الا عنه فلا تجعله الا صالحا فانه ان صلح انست به وان فسد لا تستوحش الا منه وهو
فعلك فانظر يا وليي في هذا الحديث الشريف تجد فيه لباب معرفة النفس وعلم
الاخرة فيه اشارة الى عدة مسائل شريفة ليس هنا موضع بيانها ومنها قوله
صلى الله ان الجنة قيعان وان غراسها سبحان الله ومنها ان المرء مرهون بعمله — قيعان جمع قاع يعنى بيابان
ومنها قوله صلى الله يخلق الكافر من ذنب المؤمن وامثال ذلك كثيرة ومن كلام
فيثاغورس وهو من اعاظم الحكماء الاقدمين انك ستعارض لك في افعالك
واقوالك وافكارك وسيظهر لك من كل حركة فكرية او قولية او عملية صورة
روحانية وجسمانية فان كانت الحركة غضبية او شهوية صارت مادة لشيطان
يؤذيك في حيوتك ويحجبك عن ملاقاة النور بعد وفاتك وان كانت الحركة
عقلية صارت ملكا تلتذ بمنادمته في دنياك وتهتدي به في اخراك الى جوار الله
ودار كرامته ومما يشير الى ان صورة كل انسان في الاخرة نتيجة عمله وغاية فعله
في الدنيا قوله تعالى في حق ابن نوح انه عمل غير صالح على قراءة فتح الميم وفي القرآن

آيات

آيات كثيرة دالة على ان كل ما يلاقيه الانسان في الاخرة ويصل اليه من الجنة وما فيها
من الحور والقصور والفواكه وغيرها والنار وما فيها من العقارب والحيات وغيرها
ليست الا غاية افعاله وصورة اعماله وآثار ملكاته وانما الجزاء هناك نفس العمل باعتبار
ما ينتهي اليه كقوله تعالى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون وقوله تعالى انما تجزون ما كنتم تعملون
لم يقل بما كنتم تعملون تنبيها على هذا المعنى وقوله جزاء اعداء الله النار وتوضيح ذلك
ان مواد الاشخاص الاخروية ومتعلقاتها وما يكون بمنزلة البذور للاشجار والنطف
للحيوانات والهيولى للعقليات انما هي التصورات الباطنية والتخيلات النفسانية والتأملات
العقلية لان الدار الاخرة وكل ما فيها ليست من جنس هذه الدار وما فيها وما
في الدنيا له مادة جسمانية تطرء عليها صورة او نفس من خارج باعانة اسباب خارجية
واوضاع وحركات فلكية ولهذا صارت حيوتها الحيوانية حيوة عرضية وما في الاخرة من
الجنات والاشجار والانهار وغيرها ارواح بل هي بعينها صور معلقة قائمة بذاتها
حيوتها نفس ذاتها وكل النفس الانسانية مع ما يتعلق بها من الحور والقصور والاشجار
والانهار جميعا موجودة بوجود واحد وحية بحيوة واحدة والمجموع مع وحدته
الشخصية متكثر الصور والانسان اذا انقطع عن الدنيا وتجرد عن لباس هذا الادنى
وكشف عن بصره هذا الغطاء كانت قوته الادراكية قدرته وعلمه عيانا وغيبته شهادة
فيصير مرصد النتايج اعماله وافكاره ومشاهد الانوار حركاته وافعاله فاريا صحيفة
اعماله ولوح كتابه حسناته وسيئاته كما قال تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه
ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا ومما

يدل على ان الانسان الكاين في الدار الآخرة غير متكون من مادة طبيعية بل من صورة
نفسانية ادراكية قوله تعالى وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله ان كتاب الابرار لفي عليين
ومعلوم ان ما في عليين ليس مخلوقا من المادة الجسمانية فعلم ان المرء متكون في
القيمة من معلومه ومعتقده فان كان معلومه من باب الشهوات المذمومة والاماني
الباطلة والاهواء الفاسدة تكون من اهل النار والعذاب محترقا بنار الجحيم ويكون
كتابه في سجين وان كانت معلوماته من باب الامور القدسية ومعرفة الله وملائكته
وكتبه ورسله فيكون لا محالة من اهل الملكوت الاعلى والمنزل الارفع والقرب الادنى
والرفيق الاسنى **فصل** في حقيقة الحساب والميزان اعلم انه قد تقررت
من الاصول التي كررنا ذكرها ان كل مكلف يرى يوم الآخرة حاصل متفرقات افعاله
واقواله وفذلكة حساب حسناته وسيئاته ويصادف جملة كل دقيق وجليل من اعماله
في كتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احدا
والحساب عبارة عن جمع تفاريق الاعداد والمقادير وتعريف مبلغها وفي قدرة الله
ان يكشف في لحظة واحدة للخلائق حاصل اعمالهم وميزان حسناتهم وسيئاتهم وهو
اسرع الحاسبين قال تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فلا تظلم نفس شيئا وان كان
مثقال حبة من خردل اتينا بها وكفى بنا حاسبين وقال والوزن يومئذ الحق فمن
ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فاولئك الذين
خسروا انفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون اوتي بلفظ الجمع اشارة الى ان الميزان له
انواع كثيرة لبعضها ميزان العلوم ولبعضها الاعمال اما ميزان العلوم فاعلم ان الله قد وضع ميزانا

مستقيما

مستقيما وقسطاسا مبينا انزل من السماء ليعرف باقسامه مكاييل الاوزان المعنوية و
مثاقيل الاغذية الروحانية ويعلم بها حقها من باطلها ويوزن بها جواهر الحقايق
العقلية ونقود الصور الادراكية ويميز راجحها في سوق الآخرة من زيفها وخالصها من
مغشوشها وعلمنا بتعليم ملائكته وكتبه ورسله كيفية الوزن بها ومعرفة اقسامها الخمسة
وتمييز مستقيمها من منحرفها حيث قال وزنوا بالقسطاس المستقيم فمن يعلم بهذه الموازين
التي انزلها الله في كتابه على رسوله فقد اهتدى ومن عدل عنها وعمل بالرأي والتخمين
فقد ضل وغوى وتردى الى الجحيم فان قلت اين ميزان العلوم في القرآن فهل هذا الا افك
وبهتان قلنا الم تسمع قوله تعالى في سورة الرحمن والسماء رفعها ووضع الميزان
واقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان الم تسمع قوله في سورة الحديد لقد ارسلنا
رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط اتحسب
ايها العاقل المتامل ان الميزان المنزل من عند الله مع انزال الكتب وارسال الرسل
هو ميزان البر والشعير والارز والتمر وغيرها اتوهمت ان الميزان المقارن وضعه
لرفع السماء هو القبان والطيار وامثالهما ما ابعد هذا التوهم والحسبان وما اقبح هذا الافك
والبهتان واتق الله ايها الناظر في معاني الكتب ولا تعسف في باب التاويل والارتكاب
من الجهالة واللجاج اياك ان تكون من الجاهلين واعلم ان الذي يدعو
امثالك واصحابك من الظاهريين والحنابلة وغيرهم على حمل الفاظ الكتاب والسنة
على المعاني العامية جمود قرائحهم على التجسم وعدم تجاوز اذهانهم عن حدود الاجسام
والجسمانيات ولو تاملوا قليلا في نفس معنى الميزان وجردوا حقيقة معناه عن الزوايد

والخصوصيات لعلموا ان حقيقة الميزان ليس يجب ان يكون البتة مما له شكل مخصوص او صورة
جسمانية فان حقيقة معنى الميزان وروحه وسره هو ما يقاس به ويوزن به الشيء والشيء
اعم من ان يكون جسمانيا او غير جسماني فكما ان القبان وذا الكفتين وغيرهما ميزان
للاثقال والاسطرلاب ميزان للارتفاعات والمواقيت والشاقول ميزان لمعرفة
الاعمدة والمسطر ميزان لاستقامة الخطوط فكذلك علم المنطق ميزان للفكر في العلوم النظرية للفكر
يعرف به صحيح الفكر من فاسده وعلم النحو ميزان للاعراب والبناء والعروض ميزان
للشعر والحس ميزان لبعض المدركات والعقل الكامل ميزان لجميع الاشياء وبالجملة ميزان
كل شيء يكون من جنسه فالموازين مختلفة والميزان المذكور في القرآن ينبغي ان يحمل على
اشرف الموازين وهو ميزان يوم الحساب كما دل عليه قوله تعالى ونضع الموازين
القسط ليوم القيمة وهو ميزان العلوم وميزان الاعمال القلبية الناشئة من الاعمال
البدنية وسئل جعفر بن محمد الصادق عليه السلام عن قوله تعالى ونضع الموازين القسط
ليوم القيمة فقال الموازين هم الانبياء والاولياء واعلم ان ميزان الآخرة
يعرف به حقيقة الاشياء كما هي من العلم بالله وصفاته العليا وافعاله العظمى من ملائكته حقايق
وكتبه ورسله والعلم باليوم الآخر والمعاد لتعلمها من قبل انبياء الله عليهم السلام
كما علم الانبياء من الملائكة والملائكة من الله فالمعلم الاول هو الحق سبحانه والمعلم الثاني
هو جبرئيل والمعلم الثالث هو الرسول صلى الله عليه وآله وقد انزل الله سبحانه من السماء
هذه الموازين المستخرجة من القرآن ليعلم بها كل احد مقدار علمه وعقله وميزان كسبه
وعلمه وهي ميزان التعادل وميزان التلازم وميزان التعاند لكن ميزان التعادل

ينقسم

ينقسم الى ثلثة اقسام الاكبر والاوسط والاصغر فيصير الجميع خمسة وتفاصيلها وبيان
كل قسم منها وكيفية استنباطه من القرآن مذكور في كتابنا المسمى بمفاتيح الغيب
وهي بالحقيقة سلاليم العروج الى عالم السماء بل الى مجاورة مبدء الاشياء والمعاد
والاصول المذكورة فيها هي درجات السلاليم للعروج الروحاني واما المعراج الجسماني
فلا تفي بذلك سعة قوة كل نفس بل تختص ذلك بقوة نفس النبي صلى الله عليه وآله
وبالجملة فهذه الموازين الاخروية هي التي يعرف بها مثاقيل الافكار ومكاييل
الانظار في العلوم الحقيقية التي هي الارزاق المعنوية لاهل الآخرة وقد انزلها الله تعالى من
السماء ليعلم كل احد مقدار علمه وعقله ومقدار سعيه وعمله ويحاسب رزقه واجله
ويحفظ كتاب عمره واجله فان لكل مخلوق رزقا معلوما ولكل رزق له اجل معلوم
واجل مكتوب وحساب محسوب والارزاق المعنوية كالارزاق الصورية متفاوتة في الاكل
متفاضلة في دوام الحيوة والاجل كما وكيفا ونفعا وضرا بل الارزاق الاخروية اشد تفضيلا
واكثر تفاوتا من الارزاق الدنيوية كما قال سبحانه وللآخرة اكبر درجات واكبر تفضيلا
وقال ايضا مخاطبا لنبيه المنذر المعلم للناس ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة
الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن اشارة بدعوة الخلايق الى انواع من الارزاق المعنوية
حسب تفاوت الغرايز لهم والجبلات فالقرآن بمنزلة مائدة نازلة من السماء الى
الارض مشتملة على اقسام الرزق ولكل قوم منهم رزق معلوم وحيوة معنوية فالحكمة والبرهان
لقوم والموعظة والخطابة لقوم والجدل والشهرة لقوم ويوجد فيه لغير هؤلاء الطوائف الثلث
اغذية ليست بهذه المثابة من اللطافة بل هي كالقشور والنخالة على حسب مقاماتهم في غلظ

الطبائع والكثافة والسفالة كما اشير اليه بقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
فكما يوجد فيه اللبوب من الاغذية لاولي الالباب كذلك يوجد فيه ما هو كالتبن والقشور
للعوام الذين درجتهم درجة الانعام كما قال متاعا لكم ولانعامكم وذلك لان الغذاء يجب ان
يكون مناسبا للمتغذي فالمحسوس من الغذاء للجوهر الحاس والمتخيلات والموهومات منه للنفس
الخيالية والوهمية والمعقولات منه غذاء للجوهر العاقل اذ بها يتغذى ويتقوى ويستكمل
ويصير منتقلا من حد العقل بالقوة الى الفعال حد العقل الفعال باقيا ببقائه سرمديا ابديا
تبصرة ميزانية اعلم ان الامور التي لابد من معرفتها لمن يسلك سبيل الآخرة
هي كيفية الموازنة بين النشأتين والمقابلة لما في كل منهما بازاء الاخرى فمن فتح الله
على قلبه باب الموازنة بين العالمين عالم الملك والشهادة وعالم الملكوت والغيب
يسهل عليه سلوك سبيل الله والدخول في دار السلام ويطلع على اكثر اسرار القرآن والاطوار
ويشاهد حقائق آياته واخباره ما غفل عنه كافة علماء الرسوم ومتفلسفة الحكماء المشهورين
بالفضل والذكاء وهو باب عظيم في معرفة احوال الاشياء وحقائق الموجودات على ما هي
عليه سيما معرفة المعاد وهو اول مقامات النبوة لان مبادي احوال الانبياء عليهم السلام
ان يتجلى لهم في المنام ما في العالم الملكوت وتتصور لهم حقائق الاشياء في كسوة
الاشباح المثالية لان الرؤيا الصادقة جزء من اجزاء النبوة ولا تتجلى الحقائق مجردة عن
الصورة المثالية الا في عالم الغيب لمقامها بذواتها هناك واما في هذا العالم فهي
في غطية من الصور الحسية المادية وكذلك في عالم الرؤيا الصادقة وعالم البرزخ
ايضا في اغطية لكنها رقيقة هي الصور المثالية فمن عرف كيفية الموازنة بين العالمين

بالعالم

بالعالم الثالث يعلم تأويل الاحاديث وتعبير رؤيا التي هي جزء من النبوة وتمام النبوة
بمشاهدة ما في ذلك العالم بالتجرد التام وهو حاصل للانبياء عليهم السلام وهم بعد
في جلابيب البشرية ولغيرهم من الاولياء انما يحصل بعد ارتحالهم عن هذه الحيوة
الدنيا فتأمل يا حبيبي في هذا العالم (المقام) فعساك ينفتح لك روزنة الى عالم الملكوت
والآخرة فان بقيت متوجها الى ملابس عالم التقييد الحيواني مصروف الهمة والوجهة اليه
من انوار الملكوت مستفيدا من آثار الحس والتقليد فمحال ان تنجلي لك شيء من غوامض
الحكمة واسرار القيمة واعلم انك مسافر من الدنيا الى الآخرة وانت تاجر وراس
مالك حيوتك الدنياوية وتجارتك هي اكتساب المقتنيات العقلية وهي زادك في سفرك
الى معادك وفائدتك هي حيوتك الابدية وتنعمها ببقاء الله وملكوته وخسرانك
هلاك نفسك باحتجابك عن جوار الله ودار كرامته واعلم ان الناقد البصير والعقل
محك الا الخالص من ابريز المعرفة والطاعة فوازن حسناتك بميزان الصدق واقبل فيه
وحاسب نفسك قبل ان توافي عمرك وقبل ان يحاسب (توازن) عليك في وقت
لا يمكنك التدارك والتلافي فالموازين مرفوعة ليوم الحساب وفيه الثواب والعقاب
فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وما ادريك
ما هيه نار حامية **تتمة** واما القول في ميزان الاعمال فاعلم ان لكل عمل من
الاعمال البدنية تأثيرا في النفس فان كان من باب الحسنات والطاعات كالصلوة
والصيام والحج والزكوة والجهاد وغيرها فله تأثير في تنوير النفس وتخليصها عن الشهوات
وتطهيرها عن غواسق الهيولانيات وجذبها من الدنيا الى الاخرى ومن المنزل

الادنى الى المحل الاعلى فلكل عمل منها مقدار معين من التأثير في التنوير والتهذيب واذا
تضاعفت وتكثرت الحسنات فبقدر تكثرها وتضاعفها يزداد مقدار التأثير والتنوير
وكذلك لكل عمل من الاعمال السيئة قدرا معينا من التأثير في اظلام جوهر النفس
وتكثيفها وتكدرها وتعلقها بالدنيا وشهواتها وتقيدها بسلاسلها واغلالها فاذا
تضاعفت المعاصي والسيئات ازدادت الظلمة والتكثيف شدة وقدرا وكل ذلك
محجوب عن مشاهدة الخلق في الدنيا وعند قيام الساعة وارتفاع الحجب ينكشف لهم
حقيقة الامر في ذلك وللعباد في كل احد مقدار سعيه وعمله وترى رجحان احدى
كفتي ميزانه وقوة مرتبة نور طاعته او ظلمة كفرانه وبالجملة كل احد من افراد الناس
في مدة حيوته له تفاريق اعمال اما حسنات او سيئات او مختلطات فاذا جمع يوم
القيمة حاصل متفرقات حسناته او سيئاته كان اما لاحديهما الرجحان او لا فعلى الاول يكون
من اهل السعادة ان كان الرجحان للحسنة ومن اهل الشقاوة ان كان للسيئة وعلى الثاني
يكون متوسطا بين الجانبين حتى يحكم الله فيه اما ان يعذب واما ان يتوب عليه لكن
جانب الرحمة ارجح نظرا الى الجواد المطلق وهذه الاقسام الثلثة انما يعتبر بالقياس
الى الاعمال وفي الوجود قسم آخر ارفع من الكل وهم الذين استغرقت ذواتهم في شهود جلال الله
ولا التفات لهم الى عمل صالح او سيء فكفتا ميزانهم خلتا من عالم الموازين والاعمال
والاعراف فيها لانتقال الى عالم المعارف والاحوال ومطالعة انوار الجمال والجلال
فقوى من الراس كل احد لم يخلص بقوة اليقين ونور الايمان والتوحيد عن قيد الطبيعة
واسر الدنيا فانه من هو شر لعله فهو بحسب موازنة الاعمال والافعال وثمراتها ونتائجها

وتجاذبها

وتجاذبها النفس الى شيء من الجانبين بمنزلة ميزان ذي الكفتين احدى كفتيه يميل الى الجانب
الاسفل اعني الجحيم لقدر ما فيها من متاع الدنيا الفانية والاخرى يميل الى الجانب الاعلى
ودار النعيم لقدر ما فيها من متاع الآخرة ففي يوم العرض الاكبر اذا وقع التعارض بين
الكفتين والتجاذب الى الجانبين فالحكم لله العلي الكبير على كل احد في دخاله احدى الدارين
دار النعيم ودار الجحيم بترجح احدى كفتيه واعلم ان كفة الحسنات في جانب اليمين وهو جانب
المشرق وكفة السيئات في جانب الشمال وهو جانب المغرب ثم لا يذهب عليك
انه اذا وقع الترجيح ونفذ الحكم وقضي الامر تصير الكفتان في حكم واحدة في الشرقية والغربية
واليمنية والشمالية والجنانية والجهنمية لغلبة احديهما على الاخرى بحيث يجعلها مقهورة
مطموسة فاهل السعادة اليمنية كلتا يديهم يمنية وكلتا يدي اهل الشقاوة الشمالية شمالية
فافهم **فصل** في الاشارة الى طوائف الناس يوم القيمة قد علمت ان اهل
الآخرة على الاجمال ثلثة اقسام المقربون والسعداء من اصحاب اليمين والاشقياء وهم
اصحاب الشمال وهم من جهة الحساب صنفان احدهما يدخلون الجنة ويرزقون
من نعيمها بغير حساب وهم ثلثة اقوام منهم المقربون الكاملون في المعرفة والتجرد
لانهم لشرفهم وارتفاع مكانتهم عن شوائب الكتاب والحساب يدخلون الجنة بغير
حساب كما قال تعالى في حق امثاله ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم
من شيء ومنهم جماعة من اصحاب اليمين لم يعتدوا في الدنيا على معصية ولم يقترفوا
سيئة ولم يريدوا علوا في الارض ولا فسادا لصفاء ضمائرهم وسلامة فطرتهم
عن درن المعاصي وقوة نفوسهم على فعل الطاعات فهؤلاء ايضا يدخلون الجنة بغير حساب

كما قال تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا والعاقبة
للمتقين ومنهم جماعة نفوسهم ساذجة وصحائف اعمالهم خالية عن آثار السيئات
والحسنات جميعا فلهم حالة امكانية فينالهم الله برحمة منه وفضل لم يمسسهم سوء العذاب
لان جانب الرحمة ارجح من جانب الغضب والامكان مصحح للقبول مع عدم المنافي
والواهب جواد كريم فهؤلاء ايضا يدخلون الجنة بغير حساب وقد قال وما انا بظلام
للعبيد وقال سبقت رحمتي غضبي وقال ورحمتي وسعت كل شيء واما الصنف
الآخر وهم اهل العقاب في الجملة فهم ايضا ثلاثة اقسام منهم قوم صحيفة اعمالهم
خالية من العمل الصالح ولا محالة يكونون كفار المحجة فيدخلون جهنم بلا حساب ومنهم قوم
صدر منهم بعض الحسنات لكن وقع في حقهم قوله تعالى فحبط ما صنعوا وباطل ما كانوا يعملون
وقوله وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا ومنهم قوم في الحقيقة من اهل
الحساب حيث خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا فهؤلاء قسمان احدهما من نوقش
في حسابه بكل دقيق وجليل لانه بهذه المثابة كان في الدنيا وعاشر مع الخلائق
وكان يستوفي حقه في المعاملات منهم من غير مسامحة فيعامل معه في الآخرة مثل
ما عامل مع الخلق في الدنيا والقسم الثاني وهم الذين كانوا يخافون سوء الحساب مع الخلق
ويشفقون من عذابه يوم القيمة فهؤلاء لا يناقش معهم في موقف الحساب فكيف
يعذبون ويمكثون في مقام العذاب **فصل** في احوال الارض يوم القيمة اذا
ظهر نور الانوار وانكشف عند ارتفاع الحجب جلال وجه الله القيوم وغلب سلطان الآخرة
باضمحلال الكثرة وتشتت جهات الفاعلية والتأثير بزوال الحاجز وخروج

المتعلقات

المتعلقات من القوة الى الفعل وانتهاء الحركات الى غاياتها وبروز الحقائق من مكامن
غيبها وحجب موادها وامكاناتها الى مجالي ظهورها واسبابها وانخرط كل ذي مبدء في مبدئه ورجع
كل شيء الى اصله وعاد كل ناقص الى الكمال انتهى الامر كله الى الله كما قال ولله ميراث السموات
والارض وقوله الا الى الله تصير الامور فلا يملك احد شيئا الا باذن الله كما قال
لمن الملك اليوم لله الواحد القهار فاذا انفصل كل فعل بفاعله والتحق كل فرع باصله
ورجع كل مستفيض مع فيضه لم يبق لانوار الكواكب عند ذلك ظهور واذا النجوم طمست
ولا لاجرامها وضع وقدر واذا الكواكب انتثرت وزال ضوء الشمس وانكدر نور الكواكب
اذ الشمس كورت ومحي نور القمر وخسف القمر ولم يبق بعد ومباينة مكان ووضع
بين المنير والمستنير وجمع الشمس والقمر واتحدت النفوس بالارواح ورجعت الاشخاص
المباينة من الاشباح والارواح ولهذا يكون ابدان اهل الجنة بصورة نفوسها كالشمس
وظله ورجعت السموات والارض الى ما كانتا عليه قبل الفتق فهما من الرتق فعادتا
الى مقام الجمعية المعنوية حيث كانتا رتقا من هذه الفرقة من حيث هذا الوجود الطبيعي فعادتا
كما كانتا رتقا بعد الفتق وكذا العناصر الاربعة تصير كلها عنصرا واحدا مضمحلا لا بروز
فيها لشيء ولا ظهور والجبال لكونها متكونة من الزلال فعادت كما كانت عليه في
شهود الآخرة ويسئلونك عن الجبال فقل ينسفها ربي نسفا فيذرها قاعا صفصفا
لا ترى فيها عوجا ولا امتا وينقلب كل العنصريات نارا واحدة غير هذه النار الكثيفة
ولتصير البحور كلها بحرا مسجورا واذا البحار سجرت كما وقعت الاشارة في حق الكفرة ان
بقوله اغرقوا فادخلوا نارا وبالجملة يتصل البر بالبحر ويتحد الفوق والتحت ويزول الابعاد

والاجسام وترتفع الحواجز والحوائل ويرتفع الحجب لاهل البرزخ ومواقف الاشهاد
يوم تبلى السرائر يوم يقوم الاشهاد ولقيام الخلائق عن مكامن الحجب الى مواقف كشف
الاسرار لقوله وقفوهم انهم مسئولون وللمتخلصون من مجالس الاشباح والارواح يتوجهون
الى الحضرة الالهية لقوله فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون قال بعض العرفاء المكاشفين
اذا اخرجت الارض اثقالها حتى ما بقي فيها شيء اختزنته جيء بها الى الظلمة التي هي دون
الحشر كما قال وحملت الارض والجبال فدكتا دكة واحدة فتمد مد الاديم وتبسط فلا ترى
فيها عوجا ولا امتا وهي الساهرة اذ لا نوم فيها كما قال فانما هي زجرة واحدة فاذا هم
بالساهرة ويرجع ما كان مقعر فلك الكواكب جهنم وسميت بهذا الاسم لبعد قعرها
يقال بئر جهنام اي بعيد القعر ويوضع الصراط من الارض علوا الى سطح فلك الكواكب
وهو فرش الكرسي من حيث باطنه اذ كل امور الآخرة تقع في باطن حجب الدنيا
ولذلك قيل ارض الجنة الكرسي وسقفها عرش الرحمن ويوضع الموازين في ارض
المحشر لكل مكلف ميزان يخصه بعد الميزان العام قوله والوزن يومئذ الحق واما
الموازين الخاصة فيحصل فيها الكتب والصحائف ويوزن بها كما يوزن بهما
الصور العلمية والافكار النظرية بعلم القسطاس ليظهر صحيحها من فاسدها وحقها من
باطلها واخف ما يوضع في الميزان قول العبد الحمد لله ولذلك قال رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم الحمد لله تملأ الميزان وكفتا ميزان كل احد بقدر اعماله وخياله
وتحصيها يكون ثقلها وخفتها فكل ذكر وقول يدخل في الميزان الا قول لا اله الا الله
لان كل عمل له مقابل في عالم التضاد وليس للتوحيد مقابل الا الشرك ولا يجتمعان

ركية جهنام بكسر الجيم والهاء والتشديد جاء منها كـ[illegible]

في ميزان

في ميزان واحد لان النقيضين الدائم كما لا يجامع ضده كذلك لا يتعاقبان على موضوع واحد بل من
للكلمة ما يقابلها ويعادلها في الكفة الاخرى فلا يرجح عليها شيء بالضرورة كما يدل عليه حديث
صاحب السجلات واما المشركون فلا ميزان لهم في ذلك اليوم لان اعمال خيرهم محبوطة ولذا قال
تعالى ولا نقيم لهم يوم القيمة وزنا وضرب السور المسمى بالاعراف بين الجنة والنار وجعل مكانا
لمن اعتدلت كفتا ميزانه ووقعت الصحف بايديهم الكتب التي كتبوا في الدنيا من اعمال المكلفين
واقوالهم ليس فيها شيء من الاعتقادات القلبية ولهذا قال سبحانه وكل شيء فعلوه في الزبر
ولم يقل علموه فعلقوها في اعناقهم وايديهم كما في قوله تعالى وكل انسان الزمناه طائره
في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم حسيبا وقال
ووفيت كل نفس ما عملت وهو اعلم بما يفعلون فمنهم من اخذ كتابه بيمينه ومنهم
من اخذه بشماله ومنهم من اخذه وراء ظهره وهم الذين نبذوا الكتاب في الدنيا
وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا وليس اولئك الا ائمة الضلال ويأتي مع
كل انسان قرينه من الملائكة والشياطين لقوله تعالى وجاءت كل نفس معها سائق
وشهيد لان كل نفس لها قوى محركة واخرى مدركة فمبادئ قواها المحركة هو المسمى بالسائق
سواء كان ملكا او شيطانا ومبادئ قواها المدركة هو المسمى بالشهيد كذلك قوله اذ يتلقى المتلقيان
عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد ثم يأتي الله عز وجل
على عرشه والملائكة يحمل ذلك العرش فيضعونه في تلك الارض المشرقة بنور ربها
لقوله وترى الملائكة حافين حول العرش يسبحون بحمد ربهم وقضي بينهم بالحق والجنة عن يمين
العرش والنار من الجانب الآخر وتأتي ملائكة السموات ملائكة كل سماء على حدة

في صف متميزة عن الملائكة سماء اخرى ومن غيرهم فيكون سبعة صفوف والروح الاعظم قائم
مقام الجماعة ثم يجاء بالكتب والصحف المنزلة على الانبياء ويوضع هناك كما قال واشرقت
الارض بنور ربها ووضع الكتاب وجيء بالنبيين والشهداء وقضي بينهم بالحق ويجيء كل
امة برسولها من آمن منهم ومن كفر ويحشر الافراد والانبياء من غير رسالة بمنزل من
الناس بخلاف الرسل فانهم اصحاب العساكر فلهم مقام يخصهم دون غيرهم من
الانبياء والاولياء عليهم السلام وقد غلبت في ذلك اليوم الالهية الالهية وغلبت على
قلوب اهل الموقف من انسان وملك وجن فلا يتكلمون الا همسا ويرفع الحجب
بين الله وبين عباده وهو معنى كشف الساق قوله يوم يكشف عن ساق ويدعون الى
السجود فلا يبقى احد على اي دين كان الا سجد السجود المعهود ومن سجد اتقاء او رياء خر
على قفاه وبهذه السجدة يرجح ميزان اصحاب الاعراف لا لانها سجدة تكليف كما ظن
لان دار التكليف هي الدنيا لا غير بل لانها سجدة ذاتية صدرت عن فطرة من غير رياء
وعوض وقد مر ان جانب الرحمة ارجح اذا بقي القابل على فطرته الذاتية ومرتبة
امكانه الذاتي من غير انحراف عن سنن الحق ولا تغير في خلق الله الا على سبيل
الاستكمال فيه ويخرج الجحيم في العرصات على صورة بعير غضبان وجيء يومئذ بجهنم
ليتذكر الانسان وليشاهدها اهل الموقف بالعيان وبرزت الجحيم لمن يرى فيطلع
الخلائق من هول مشاهدتها على فنائهم ويفزعون الى الله ولولا ان حبسها الله برحمته
لاحرقت السموات والارض والموت لكونه عبارة عن هلاك الخلق باحد طرفي النقيض القائم
بين الجنة وهي دار الحيوة والنار هي دار الهلاك والبوار في صورة كبش املح ويذبح بشفرة

يحيى

يحيى وهو اسم لصورة الحيوة الباقية في المستقبل بامر جبرئيل مبدء الحيوة ومحيي الاشباح
بالارواح باذن الله ليظهر حقيقة البقاء الابدي بموت الموت وحيوة الحيوة وينادي
منادي الحق يا اهل الجنة خلود بلا موت ويا اهل النار خلود بلا موت وان كانت
حيوتهم ممزوجة بالموت لقوله تعالى لا يموت فيها ولا يحيى وليس في النار في ذلك الوقت
الا اهل النار الذين هم اهلها وذلك يوم الحسرة لانه حسرة اي ظهر للجميع صفة خلودهم
الدائم لكل طائفة في دار من اهلها من الدار فاما اهل الجنة اذا رأوا الموت سروا سرورا عظيما
فيقولون بارك الله لنا فيك لقد خلصتنا من دار الدنيا الغاشية وكنت خير وارد علينا
وخير تحفة اهداها الله سبحانه لقول النبي صلى الله عليه وآله الموت تحفة المؤمن واما اهل النار
وهم اهل الدنيا خاصة اذا ابصروه ليفزعون ويقولون لقد كنت شر وارد علينا حلت
بيننا وبين ما كنا فيه من الخير والدعة ثم يقولون له عسى ان تميتنا فنستريح مما نحن فيه من
المصيبة والعذاب ثم تغلق ابواب النار غلقا لا فتح بعده وتطبق على اهلها ويدخل
بعضها على البعض ليعظم الضغاط فيها على اهلها ويرجع اسفلها اعلاها واعلاها اسفلها ويرى
الناس والشياطين فيها كقطع اللحم في القدر اذا كان تحتها النار العظيمة تغلي كغلي الحميم فيدور
بمن فيها علوا وسفلا كلما خبت زدناهم سعيرا بتبديل الجلود وليشاهد يومئذ نار جهنم
ويرى بعين اليقين كما قال تعالى ثم لترونها عين اليقين وان وقودها الناس والحجارة اي
من حدود الانسانية الحدود الحجارية داخلة في وقودها وهي نار ياكل بعضها بعضا ويصول بعضها
على البعض فهي نار تذر العظام رميما وهذه النار غير النار التي تطلع على الافئدة فان هذه
قد تخبو وذلك في اليوم الذي قد يقع لاهل العذاب تخفيف عنهم من الالام التي هم فيها لكنه

يجب ان يشير الله بقوله كلما خبت زدناهم سعيرا والاية تدل على انها نار محسوسة لقبولها الزيادة
والنقصان فان النار الحقيقية لا تقبل هذا الوصف ويحتمل ان يكون المراد كلما خبت النار
المتسلطة على اجسادهم بنوم او شبهه زدناهم سعيرا بانتقال العذاب الى بواطنهم وهو التفكر
في الفضيحة والهول بيوم القيمة وهو اشد من العذاب الجسماني واعلم ان في القيمة مواقف
ومقامات مثل الصراط والعرض واخذ الكتب ووضع الموازين والاعراف وابواب الجنة
وابواب النار اما العرض فهو مثل عرض الجيش ليعرف اعمالهم في الموقف وهو مجمع الخلائق الى
محل الارضة وتخاير الامكنة بتفحصه في ذلك العالم فالجمع مع اختلاف ازمنتهم وامكنتهم
في الدنيا حاضرون هناك في عرصة واحدة في يوم واحد قل ان الاولين والآخرين
لمجموعون الى ميقات يوم معلوم وسئل عنه صلى الله عن قوله تعالى فسوف يحاسب حسابا يسيرا فقال
ذلك هو العرض فان من نوقش في الحساب عذب وكما يعرف الاجناد عند عرض
الجيش بزيهم ولباسهم فيعرف الناس هناك بوجوههم وسيماهم وعلى صور نياتهم
واخلاقهم كما مر تحقيقه فيعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ بالنواصي والاقدام كحال الاسارى
والدواب هنا واما الكتب فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وينقلب
الى اهله مسرورا وهو المؤمن السعيد لان كتابه نفس من جنس الالواح العالية والصحف
المكرمة المرفوعة واما من اوتي كتابه بشماله وهو المنافق الشقي لان كتابه من جنس
الصحائف السفلية والكتب الحسية المظلمة القابلة للاحراق كما قال تعالى ان كتاب
الفجار لفي سجين الايات واما الكافر فلا كتاب له والمنافق لمكنه استعداده سئل عن
الايمان وما قبل منه الاسلام كما قبل من عوام اهل الاسلام وليقال في حقه انه كان

لا يؤمن بالله

لا يؤمن بالله العظيم ويدخل فيه المعطل والمشرك والجاحد المنكر على الله ويكون المنافق في
باطنه واحدا من هذه الثلثة ولا ينفع له صورة الاسلام كما ينفع للضعفاء والعوام لما ذكرنا
واما من اوتي كتابه وراء ظهره فهم الذين اوتوا الكتاب فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا
به ثمنا قليلا فاذا كان يوم القيمة قيل له خذه من وراء ظهرك اي من حيث نبذته فيه
في حيوتك الدنيا كما في قوله تعالى قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا وهو كتابه المنزل عليه
بواسطة الرسول لا الكتاب الاعمال فانه حين نبذه وراء ظهره ظن ان لن يحور اي يرجع واما
الموازين فقد مر بيانها على قدر ما تيسر لنا في حقيقة معناها واما الصراط فقد علمت
انه طريق الحق وطريق الجنة وانه يتسع في حق البعض ويضيق في حق البعض وهو هاهنا معنى
وفي الآخرة له صورة محسوسة والناس بعضهم سائرون على الصراط المستقيم وبعضهم منحرفون
عنه الى طرق الجحيم قال تعالى وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم
عن سبيله ولما تلى رسول الله صلى الله عليه وآله هذه الاية خط خطا وخط عن جنبيه
خطوطا اخرى فالمستقيم هو صراط التوحيد الذي سلكه جميع الانبياء واتباعهم و
المعوجة هي طرق اهل الضلال وتوابع الشيطان والمنافق لا قدم له على صراط التوحيد وله
قدم على صراط الوجود والمعطل لا قدم له على صراط الوجود ايضا بحسب ما هو انسان وانما
له قدم عليه بما هو حيوان ودابة لقوله تعالى ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها والموحد
وان كان فاسقا لا يخلد في النار بل يمسك على الصراط ويسأل ويعذب هناك
وهو على متن جهنم غايب عنها والكلاليب التي فيه تمسكهم عليه ولما كان الصراط في النار
وما ثم طريق الى الجنة الا عليه قال تعالى وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا وهذه الكلاليب

والخلائق كما ورد في الحديث هي صورة تعلقات الانسان بالدنيا والقيود الدنيوية
المانعة لسلوك طريق الحق تمسكهم يوم القيمة على الصراط فلا ينهضون الى الجنة ولا يقعون ايضا
في النار لاجل قوة الايمان ونور التوحيد حتى يدركهم الشفاعة لمن اذن له الرحمن فمن تجاوز
ههنا تجاوز الله عنه ومن انظر معسرا انظره الله ومن عفى عن اخيه عفى الله عنه ومن استقصى
حقه ههنا من غير تسامح استقصى الله حقه هناك ومن شدد على هذه الامة شدد الله
عليه كما ورد في الحديث انما هي اعمالكم ترد اليكم فالزموا مكارم الاخلاق فان الله عالم
بما عاملتم به عباده واما الاعراف فهو سور بين الجنة والنار له باب باطنه
وهو ما يلي الجنة فيه الرحمة وظاهره وهو ما يلي النار من قبله العذاب يكون عليه من تساوت
كفتا ميزانه فهم ينظرون بعين الى الجنة وبعين اخرى الى النار وما لهم رجحان بما يدخلهم الله
احدى الدارين قال تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم الآية وقد قيل للاعراف
والحجاب معنى آخر وهو ايضا يقرب من هذا المعنى عند التامل فان احوال العرفاء الكاملين
ما داموا في هذه الحيوة الطبيعية تشبه حال قوم في الآخرة استوت حسناتهم وسيئاتهم فانهم
من جهة علمهم وعرفانهم ورقة حجابهم البدنية كادوا ان يكونوا في نعيم الجنة ومن جهة كثافة اجسادهم
المادية وبقاء قيودهم الدنيوية منعوا عن تمام الوصول وكمال الروح فلهم حالة متوسطة لكنهم
بحسب ذواتهم ومرتبة نفوسهم العالية في مكان عال مرتفع والاعراف في اللغة جمع
عرف بمعنى مكان عال مرتفع لانه بسبب ارتفاعه يصير اعرف مما انخفض منه
ومنه يقال عرف الفرس وعرف الديك وللمفسرين في معنى الاعراف قولان
الاول وهو الذي عليه الاكثرون ان المراد منه اعالي ذلك السور المضروب بين الجنة

والنار

والنار وهو المروي عن ابن عباس وروي عنه ايضا انه قال الاعراف شرف الصراط
والثاني عن الحسن والزجاج ان قوله تعالى وعلى الاعراف اي على معرفة اهل الجنة واهل
النار رجال يعرفون كلا من اهل الجنة واهل النار بسيماهم فقيل للحسن هم قوم استوت
حسناتهم وسيئاتهم فضرب على فخذه ثم قال هم قوم جعلهم الله على تعرف اهل الجنة
واهل النار يميزون البعض عن البعض والله لا ادري لعل بعضهم معنا اما القائلون بالقول
الاول فقد اختلفوا في ان الذين هم على الاعراف من هم على اقوال احدها انهم
الاشراف واهل الطاعة من الناس وثانيها انهم الملائكة يعرفون اهل الدارين وثالثها
انهم الانبياء عليهم السلام اجلسهم الله على اعالي ذلك السور تمييزا لهم عن ساير اهل القيمة
وليكونوا مطلعين على اهل الجنة واهل النار ومقادير ثوابهم وعقابهم ورابعها انهم اقوام
يكونون في الدرجة السافلة من اهل الثواب وخامسها انهم هم الشهداء وهذا القول
باطل لانه تعالى خص اهل الاعراف بانهم يعرفون كلا من السعداء والاشقياء والشهيد
لا يلزم ان يكون عارفا بهذا العرفان ولو كان المراد انهم يعرفون اهل الجنة بكون
وجوههم ضاحكة مستبشرة واهل النار بسواد وجوههم وزرقة عيونهم لما بقي لاهل
الاعراف اختصاص بهذه المعرفة لان جميع الخلق في القيمة يعرفون هذه الاحوال
ولما بطل هذا الوجه والذي قبله لان اهل السعادة اجل حالا من ان يكونوا من
اهل المعرفة وكذا الوجه الثاني لانه تعالى وصفهم بكونهم رجالا والوصف بالرجولية
انما يحسن في الموضع الذي يحصل فيه التقابل بينها وبين الانوثية والملائكة ليسوا
كذلك فثبت ان المراد بقوله يعرفون كلا بسيماهم هو انهم كانوا يعرفون في الدنيا

اهل الخير والايمان واهل الشر والطغيان فهو تعالى اجلسهم على الاعراف وهي الامكنة
العالية الرفيعة بحسب مقامهم ومرتبتهم ليكونوا مطلعين على الكل شاهدين على كل
احد من الفريقين بما يليق به ويعرفون اهل الثواب وصلوا الى الدرجات واهل العقاب
الى الدركات لا يقال ان هذا الوجه غير صحيح ايضا لانه تعالى وصفهم انهم لم يدخلوها اي الجنة
وهم يطمعون في دخولها وهذا الوصف لا يليق بالانبياء ومن يجري مجراهم لانا نقول كونهم
غير داخلين في الجنة في اول الامر لا يقدح في كمال شرفهم وعلو درجتهم واما قوله وهم يطمعون
فالمراد من هذا الطمع اليقين الا ترى ان الله تعالى قال حكاية عن الخليل عليه السلام والذي
اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين ولا شك ان ذلك الطمع يقين فكذا
ههنا وبالجملة وصفه تعالى اهل الاعراف بما وصفه من كونهم جالسين على مكان
عال رفيع وكونهم عارفين كلا من الفريقين بسيماهم يدل على تشريف عظيم لهم ومثل
هذا التشريف لا يليق الا بالاشراف دون من استوت حسناته مع سيئاته فظهر
ان الاولى والارجح هو القول الثالث ويؤكده ما رواه الشيخ محمد بن يعقوب الكليني عن
ابي عبد الله عليه السلام انه جاء ابن الكوا الى علي عليه السلام وساله عن قوله تعالى
وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم فقال عليه السلام ونحن على الاعراف نعرف
انصارنا بسيماهم ونحن الاعراف الذي لا يعرف الله عز وجل الا بسبيل معرفتنا
فلا يدخل الجنة الا من عرفنا وعرفناه ولا يدخل النار الا من انكرنا وانكرناه فهذه جملة من احوال يوم
القيمة وقد ورد من الاخبار في ذلك ما ورد وقد دونوا في الكتب ما دونوا ونحن اوضحنا
بعضا منها بحسب ما تبلغ اليه طاقتنا وينال جهدنا ومفتاح هذه المعارف معرفة

النفس

النفس لانها المنشأة والموضوعة لامور الآخرة وهي بالحقيقة الصراط والكتاب والميزان
والاعراف والجنة والنار كما وقعت الاشارة اليه في احاديث ائمتنا عليهم السلام فقد
روى ابن بابويه في كتاب معاني الاخبار وكتاب التوحيد عن ابي عبد الله عليه السلام
انه سئل عن معنى الصراط المستقيم قال هو امير المؤمنين عليه السلام وروى عن سيد
العابدين علي بن الحسين عليهما السلام انه قال نحن ابواب الله ونحن الصراط المستقيم
وعن جعفر بن محمد عليه السلام قال قول الله عز وجل صراط الذين انعمت عليهم يعني
محمدا وذريته صلوات الله وسلامه عليهم وعن هشام بن سالم قال سالت
ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل ونضع الموازين القسط ليوم القيمة
فلا تظلم نفس شيئا قال هم الانبياء والاوصياء عليهم السلام والمراد بالكتاب
في قوله تعالى ان كتاب الابرار لفي عليين ان كتاب الفجار لفي سجين هو نفوس الابرار
ونفوس الفجار كما سبق وما دل عليه ايضا قول امير المؤمنين عليه السلام وانت الكتاب
المبين الذي باياته يظهر المضمر وقوله عليه السلام دواؤك فيك ولا تشعر وداؤك
باحرفه
منك ولا تبصر وما دل على ان محل النعيم الجنة ولذاتها وعذاب النار وعقوباتها
هي النفس الانسانية **فصل** في بيان ماهية الجنة والنار اما الجنة
فهي كما دل عليه الكتاب والسنة مطابقا للبرهان والكشف دار البقاء ودار اللقاء
ودار السلام لا موت فيها ولا هرم ولا سقم ولا غم ولا هم ولا دثور ولا زوال
وهي دار المقامة والكرامة لا يمس اهلها فيها نصب ولا لغوب لهم فيها ما تشتهي
الانفس وتلذ الاعين وهم فيها خالدون وانها دار اهلها جيران الله واولياؤه

واحباؤه واهل كرامته وانهم على مراتب متفاضلة منهم المتنعمون بتسبيح الله وتقديسه وتكبيره في جملة الملائكة المقربين ومنهم المتنعمون باللذات المحسوسة كانواع المآكل والمشارب والفواكه والارائك ونكاح حور العين واستخدام الولدان المخلدين والجلوس على النمارق والزرابي ولبس السندس والحرير والاستبرق وكل منهم انما يتلذذ بما يشتهي ويريد على حسب ما يتعلق به همته وبالجملة مبادي الاكوان في عالم الجنان انما هي الامور الادراكية والجهات الفاعلية ولا دخل للمواد والاسباب القابلية لان وجود الاشياء هناك وجود صوري من غير مادة ولا حركة وانفعال وتجدد واستحالة واما النار فهي دار اهلها في هوان وهمام واحزان وآلام وجوع وعطش وتجدد عذاب وتبدل جلود لا يموتون فيها ولا يحيون لا يقضى عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم من عذابها واهل النار حقا هم المشركون والكفار وجوههم مسودة واما المذنبون من اهل التوحيد فانهم يخرجون منها بالرحمة التي تدركهم والشفاعة التي تنالهم وفي الرواية عن ائمتنا عليهم السلام انه لا يصيب احدا من اهل التوحيد الم في النار اذا دخلوها وانما يصيبهم الله الآلام عند الخروج منها فيكون تلك الآلام جزاء بما كسبت ايديهم وما الله بظلام للعبيد وهذه الرواية مطابقة لاصولنا العقلية لان العارف بالتوحيد يكون نفسه منورة بنور الحق واليقين مرتفعة عن العالم الاسفل الى مقام العلويين والنار لا يدخل في محل المعرفة والايمان وانما سلطانها على الجلود والابدان كما ورد في الحديث النار لا تاكل محل الايمان فاهل النار بالحقيقة هم المشركون والكفار لا يذوقون فيها بردا ولا شرابا الا حميما وغساقا وان يستطعموا يطعموا من الزقوم وان يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه بئس الشراب وساءت مرتفقا

ينادون

ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون
فيجاب اخسؤا فيها ولا تكلمون

ينادون من مكان بعيد ثم قيل لهم اخسؤا ولا تكلمون ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك قال انكم ماكثون ومما يجب عليك ان تعلم ان الجنة التي خرجت عنها ابونا آدم وزوجته لاجل خطيئتهما هي جنة الارواح المسماة عند اهل المعرفة والشريعة موطن العهد ومنشأ اخذ الذرية وهي غير الجنة التي وعد المتقون وهي جنة البرزخ لان هذه لا يكون لكل احد الا بعد الفضاء حيوة الدنيوية بموته وللكل الا بعد خراب الدنيا وبوار السموات والارض وانتهاء الحركات وبلوغ الغايات وان كانتا متفقتين في الحقيقة والمرتبة الوجودية لكونهما جميعا دار الحيوة الذاتية والوجود الادراكي الصوري من غير تجدد ولا دثور ولا انقطاع ولا فساد ولا تزاحم وبيان ذلك ان المبادي الوجودية والغايات متحاذية متعاكسة في الترتيب وان الموت كما علمت ابتداء حركة الرجوع للنفوس الآدمية الى الله تعالى كما ان الحيوة الطبيعية انتهاء حركة النزول لها من عنده وقد شبهت الحكماء والعرفاء بين السلسلتين النزولية والصعودية بالقوسين من الدائرة اشعارا بان الحركة الثانية الرجوعية انعطافية غير مارة على الاولى وان كل درجة من درجات القوس الصعودية بازاء مقابلتها من القوس النزولية لا عينها وان كانتا من جنس واحد فاذا علمت هذا فاعلم ايضا ان الجنة جنتان جنة محسوسة وجنة معقولة كما قال سبحانه ولمن خاف مقام ربه جنتان وقوله فيهما من كل فاكهة زوجان وقد علمت في الفن الكلي اثبات العالم العقلي المشتمل على الصور العقلية والمثل النورية المطابقة لجميع الانواع الخارجية وكذا علمت اثبات العالم الصوري الحسي المشتمل على الصور المحسوسة المجردة عن المادة الكائنة الفاسدة الموجودة في الجنة المحسوسة للكفار والمعنوية للمنافقين المتكبرين وهم الجهات فالجنة المحسوسة لاصحاب اليمين والمعقولة للمقربين

العقليين وكذا النار ناران محسوسة ونار معنوية فالمحسوسة للكفار والمعنوية للمنافقين المتكبرين المحسوسة للابدان والمعنوية للقلوب وكل من الجنة والنار المحسوستين عالم مقداري احدهما صورة رحمة الله والاخرى صورة غضبه لقوله ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى وكما ان الرحمة ذاتية والغضب عارض كما يعلم بالبرهان ويدل عليه قوله سبقت رحمتي غضبي وقوله ورحمتي وسعت كل شيء فكذلك خلق الجنة بالذات وخلق النار بالعرض وتحت هذا سر وقد علمت ان ليس لهما مكان في هذا العالم لا في علوه ولا في سفله لان جميع ما في امكنة هذا العالم متجددة داثرة مستحيلة فانية وكل ما هو كذلك فهو من الدنيا والآخرة عقبى الدار ليست دار البوار وهي في داخل هذا العالم وفي باطن حجب السموات والارض ومنزلتهما من الدنيا منزلة الجنين من رحم الام كما مر ولكن لكل من الجنة والنار مظاهر ومرائي في هذا العالم بحسب رقايقهما ولشأنهما الجزئية وعلى ذلك تحمل الاخبار الواردة في تعيين بعض الامكنة لاحدهما كما وقع في قوله صلى الله عليه وآله ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة وقوله قبر المؤمن روضة من رياض الجنة وقبر المنافق حفرة من حفر النيران وما روي ان في جبل اروند عينا من عيون الجنة وروينا عن ابي جعفر عليه السلام ان لله جنة خلقها في المغرب وماء فراتكم هذه يخرج منها واليها يخرج ارواح المؤمنين من حفرهم عند كل مساء وصباح فتسقط على اثمارها وتاكل منها وتتنعم فيها وتتلاقى وتتعارف فاذا طلع الفجر هاجت من الجنة فكانت في الهواء فيما بين الارض والسماء تطير ذاهبة وجائية وتعهد حفرها اذا طلعت الشمس وان لله نارا في المشرق خلقها ليسكنها ارواح الكفار وياكلون من زقومها ويشربون

وتتلاقى في الهواء وتتعارف قال ع

من حميمها الليل فاذا طلع الفجر هاجت الى واد باليمن يقال له برهوت اشد حرا من نيران الدنيا كانوا فيها يتلاقون ويتعارفون واذا كان المساء عادوا الى النار فهكذا الى يوم القيمة وروي ايضا في كتاب الكافي عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله عليه السلام انا نتحدث عن ارواح المؤمنين انها في حواصل طير خضر ترعى في الجنة وتاوي الى قناديل تحت العرش فقال عليه السلام لا اذن ما هي في حواصل طير قلت فاين هي قال في روضة كهيئة الاجساد في الجنة وفيه ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله شر اليهود يهود بيسان وشر النصارى نصارى نجران وخير وشر ماء على وجه الارض ماء برهوت وهو واد بحضرموت ترد عليه هام الكفار وصداهم وفي كثير من الاخبار ما يدل على ان الجنة في السماء قال مجاهد في قوله وفي السماء رزقكم وما توعدون هو الجنة والنار ومثله عن الضحاك ويروى عن عبد الله بن سلام انه قال ان اكرم خلق الله ابو القاسم وان الجنة في السماء واما انها في اي سماء فالمشهور انها في السماء السابعة وهو المروي عن ابن عباس قال مجاهد قلت لابن عباس اين الجنة فقال فوق سبع سموات قلت فاين النار قال تحت سبعة ابحر مطبقة ويدل على هذا ما روي في حديث المعراج الثابت في صحاحهم ان السدرة في السماء السابعة اذ نزل في الكتاب المجيد ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وروي عن عبد الله بن مسعود انه قال الجنة في السماء الرابعة فاذا كان يوم القيمة جعلها الله حيث يشاء وروي عن عبد بن عمر انه قال الجنة مطوية معلقة بقرون الشمس تنشر في كل عام

على وجه الارض ماء زمزم

مرة وان ارواح المؤمنين في طيور كالزرازير يتعارفون من ثمر الجنة ويقرب من هذا
كلام بعض القدماء من اهل الحكمة ان الارواح تهبط الى هذا العالم مع شعاع الشمس وفي
بعض الاخبار ما يدل على انها في السماء الدنيا وذلك ما يروى في حديث المعراج انه صلى الله
عليه وآله رأى في سماء الدنيا آدم ابا البشر وكان عن يمينه باب يأتي من قبله ريح طيبة
وعن شماله ريح منتنة فاخبره جبرئيل عليه السلام ان احدهما هو الجنة والآخر هو النار
وفي بعض الاخبار ما يدل على انها في بعض اودية الارض وذلك ما يروى ايضا في حديث
المعراج انه صلى الله عليه وآله قبل انتهائه الى بيت المقدس واديا وجد ريحا باردة طيبة وسمع
صوتا فقال جبرئيل هذا صوت الجنة تقول كذا ومن الاخبار ما يدل على ان النار والجنة
كينونتهما في الارض في بعض الاوقات كما روي في حديث صلوة الكسوف اذ روي
انه قال صلى الله عليه وآله لم من شيء توعدونه الا وقد رأيته في صلوتي هذه لقد جيء بالنار وذلك حين
رأيتموني تأخرت مخافة ان يصيبني من لفحها الحديث الى ان قال ثم جيء بالجنة وذلكم
حين رأيتموني تقدمت حتى قمت في مقامي ولقد مددت يدي وانا اريد ان اتناول
من ثمرها لتنظروا اليه ثم بدا لي ان لا افعل هذا الحديث كما رواه مسلم في كتابه وحكي
بعضهم انه لما رأى صلى الله عليه وآله جهنم وهو في صلوة الكسوف جعل يتقي حرها عن وجهه
بيده وثوبه ويتأخر عن مكانه ويتضرع ويقول الم تعدني يا رب انك لا تعذبهم
وانا فيهم الم الم حتى حجبت عنه اراد قوله وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم وما كان الله
معذبهم وهم يستغفرون وروي ايضا انه صلى الله عليه وآله صلى بنا الصلوة ثم رقي المنبر
فاشار بيده قبل قبلة المسجد فقال قد اريت الآن منذ صليت لكم الصلوة الجنة

والنار

والنار متمثلين من قبل هذا الجدار فلم ار كاليوم في الخير والشر رواه البخاري واما النار
فالمشهور في السنة الجمهور انها في الارض السابعة ومن الاخبار ما يدل على انها في السماء
كما نقل رواية عن مجاهد والضحاك في تفسير قوله وفي السماء رزقكم وما توعدون
وكما روي في حديث المعراج انه صلى الله عليه وآله رأى في السماء الدنيا مالكا خازن النار
وفتح له طريقا من طرق النار لينظر اليها حتى ارتقى اليه من دخانها وشررها ما عن البارد
من الباب ومن الاخبار ما يدل على انها في البحر منها ما روي عن امير المؤمنين عليه السلام
انه سأل يهوديا ابن موضع النار في كتابكم قال في البحر قال عليه السلام ما اراه الا صادقا
لقوله تعالى والبحر المسجور ويروى ايضا في التفاسير ان البحر المسجور هو النار ومنها ما رواه احمد بن
حنبل في مسنده عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال البحر هو جهنم ومنها ما يروى
عن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا يركبن رجل البحر الا غازيا
او معتمرا فان تحت البحر نارا او تحت النار بحرا ومنها ما اورده الثعلبي في تفسيره عن
رسول الله انه قال البحر نار في نار ومنها ما ذكره نقلا عن مجاهد عن ابن عباس
ان النار تحت البحر اسمه قيس ومن ورائه بحر اسمه الاصم ومن ورائه بحر اسمه
مطبقة ومن ورائه بحر اسمه مرماس ومن ورائه بحر اسمه ساكن ومن ورائه
بحر اسمه الباكي وهو آخر البحار محيط بالكل وكل واحد من هذه البحار محيط بالذي
تقدمه ومنها ما روي عن بعض السلف في قوله تعالى يستعجلونك بالعذاب وان جهنم
لمحيطة بالكافرين قال ان جهنم هو البحر وهو محيط بهم ينتثر فيه الكواكب ثم يستوقد
ويكون هو جهنم ومنها ما يروى عن ضحاك في قوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا اي في حالة

تبعه مطبقة قال بعض العلماء ان هذه الابحر السبعة المذكورة في كلام ابن عباس هي ما روي عن بعض الاخبار انه قال خلق الله سبعة ابحر بحر بحر ويحرم هوا والكبار

واحدة في الدنيا ابرقون من جانب ويكرقون من جانب ومثله ما سبق نقله عن بقراط الحكيم
ان مركب الكبار يلتقي في طرطاوس وقال المترجم طرطاوس شق كبير واد هوة تسيل اليه
الانهار ويعني به البحر او قاموسا فيه دردور ومن الاخبار ما يدل على ان النار في هذه الارض
بعينها كحديث الوادي الذي ذكرناه من قبل ومنها ما يدل على ان بعض جهنم في الارض كما
روي عن قتادة في قوله تعالى ام من اسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم
قال والله ما تناهى ان وقع في النار وروي عن جابر بن عبد الله قال رأيت الدخان
يخرج من ارض ضرار ويقال انه حفرت بقعة منها ويقرب من هذا حديث وادي برهوت
المروي عن امير المؤمنين عليه السلام قال ابغض البقاع الى الله تعالى وادي برهوت فيه
ارواح الكفار وفيه بئر ماء اسود منتن يأوي اليها ارواح الكفار وذكر رجل انه بات
في وادي برهوت فسمع طول الليل يا دومة يا دومة فذكر ذلك لرجل من اهل العلم فقال الملك
الموكل بارواح الكفار اسمه دومة وحكى الاصمعي عن رجل من حضرموت انه قال نجد
من ناحية برهوت رائحة فظيعة منتنة جدا فيأتينا بعد ذلك خبر موت عظيم من
عظماء الكفار وبعض هذه الاخبار وان كانت في ارواح الكفار من غير تعرض بذكر النار الا
انا متى ضممناها الى الاخبار والى قوله النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة
ادخلوا آل فرعون اشد العذاب استنتج في الحكم النار على وجه ظهر تنبيه هذه الاخبار
والروايات وان كانت ظواهرها متناقضة على ارباب العلوم الرسمية لكن بواطنها
متوافقة عند العرفاء المحققين لابتناء علومهم ومعارفهم على اصول حكمية برهانية ومقدمات
جلية كشفية لا يشكون فيها ولا يشكون في الشمس رابعة النهار بخلاف غيرهم من اصحاب

البحث والجدال

البحث والجدال وارباب الرواية من غير الدراية وحال هؤلاء حيث لم يأتوا البيوت من ابوابها
تناقضت عليهم الاحكام وتفاسدت عندهم مقاصد الحديث والكلام وبالجملة قد علمت
ان الجنة والنار في نشأة اخرى وعالم آخر موجوداته امور صورية بلا مادة وانفعال وحركة والدنيا
وكل ما فيها امور كائنة فاسدة متجددة داثرة زائلة ذات اوضاع وجهات مكانية فكل
خبر يذكر فيه ان الجنة والنار في مكان من اماكن الدنيا وموضع من مواضع هذا العالم فاما ان يكون
المراد باطن ذلك المكان كقولهم ان الجنة في السماء السابعة وان النار تحت السماء
المراد به ان الجنة داخلة في حجب السماء دخولا وضعيا بل دخولا معنويا كدخول النفس في البدن
وكذا حكم النار وقد علمت ان منزلة الجنة والنار من هذا العالم منزلة الجنين من رحم الام فما لم يتعطل
الدنيا لم ينكشف الآخرة وما لم ينهدم بناء الظاهر لم يعمر بناء الباطن واما ان يكون المراد منها
حكم المظاهر الرقائق والآثار النسبية للجنة والنار الا ترى ان المرآة مظهر للصور الحسية
وليست الصورة موجودة فيها فكذلك بعض مواضع الدنيا مظهر للجنة والنار فكما ان ما بين
قبر الرسول صلى الله عليه وآله ومنبره روضة من رياض الجنة اي مظهر لظهورها لمن كان من
اهل الكشف والشهود روضة من الجنة كمرآة يشاهد النفس بها صورة من الصور المحسوسة
التي قابلها فكذلك بعض المواضع المذكورة بمنزلة المرائي المنكشفة بها احوال الجنة او النار
كجدار مسجد الرسول صلى الله عليه وآله الذي تمثل له الجنة والنار وكماء الفرات وعين
في جبل اروند وكوادي برهوت وغير ذلك من مواضع الارض وكذا البحر الواقع في
حديث لا يركبن رجل بحرا فالمراد بكون الجنة والنار في هذه المواضع انها صارت مجالي
ومظاهر يكشف بها مثال احدهما واما ما يروى من قول امير المؤمنين عليه السلام مع اليهودي

والصدابقة عليه السلام اياه فى ان موضع النار فى البحر فليس المراد من البحر هذا البحر المحسوس بل
شئ آخر معنوى غير محسوس بهذه الحواس المشار اليه فى قوله والبحر المسجور وكذا المنقول عن
ابن عباس وكعب الاحبار من ان النار سبعة ابحر او تحت سبعة ابحر ليس المراد منه
بحار الدنيا وانما المراد منها طبقات عالم الطبيعة بحسب الجوهر والحقيقة فان الطبيعة فى الحقيقة
نار غير محسوسة محرقة للاجسام مذيبة للابدان محللة مبدلة للجلود **فصل** فى الاشارة
الى مظاهر الجنة والنار ومشاهدهما اعلم ان لكل ماهية من الماهيات الحقيقية ومعنى
من المعانى الاصولية حقيقة كلية ومثلا جزئية ومظاهر جسمانية فى هذا العالم فالانسان مثلا له
حقيقة كلية هى الانسان العقلى الجامع لجميع رقائقه وحقائقه على وجه اعلى واشرف وهو
الروح المنسوب الى الله فى قوله ونفخت فيه من روحى وله امثلة جزئية كزيد وعمرو وله
مظاهر ومشاهد كالمرايا والاجسام الصقيلة فكذلك للجنة حقيقة كلية هى روح العالم ومظهر
الاسم الرحمن لقوله يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ولها مثال كلى كالعرش الاعظم مستوى الرحمن
لقوله الرحمن على العرش استوى ولها امثلة جزئية كقلوب المؤمنين قلب المؤمن عرش الله
ولها مظاهر حسية كما وقع فى الاخبار المذكورة من جبل اروند وغيرها وكذا النار لها حقيقة كلية
جامعة لافرادها هى البعد عن جوار الله ورحمته بحسب اسمه الجبار المنتقم القهار ولها
نشأة مثالية كلية هى طبقات سبع تحت الكرسى والكرسى موضع القدمين لقيل فان
بعده قدم الجبار وهى لاهل النار وقدم صدق عند ربك وهى لاهل الجنة وفيه اصول السدرة
التى هى شجرة الزقوم طعام الاثيم وهناك منتهى اعمال الفجار والمنافقين ولها امثلة جزئية هى
طبيعة كل فرد من الناس معذب بعذاب الجسمانية ولنفسه وهواه بعذاب الروحانية ولها مظاهر

ودها

ومجالى حسية فى هذا العالم كما ورد فى اخبار من وادى برهوت وغيره ولكل من الجنة والنار
ابواب كما سنشير اليه **فصل** فى ابواب الجنة والنار ابواب الجنان هى المشار اليها
فى القرآن بقوله سبحانه والملائكة يدخلون عليهم من كل باب وقوله لا تفتح لهم ابواب السماء
ولا يدخلون الجنة وقوله جنات عدن مفتحة لهم الابواب وابواب النيران هى المشار اليها بقوله
ادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها وقوله لها سبعة ابواب لكل باب
منهم جزء مقسوم واعلم انه وقع الاختلاف فى تعيين هذه الابواب فقيل هى المدارك السبعة
للانسان وهى الحواس الخمس والباطنتان اعنى الخيال والوهم احدهما مدرك
الصور وثانيهما مدرك المعانى الجزئية وهذه الابواب دخول النيران كما هى دخول الجنان كما انها ابواب و كذلك
اذا استعملها الانسان فى الطاعات واقتناء الخيرات ولانتزاع المعانى الكليات من المحسوسات
والجزئيات وبالجملة استعملت فيما خلقت لاجله وللجنة باب ثامن مختص بها هو باب القلب
وقيل هى الاعضاء السبعة التى وقع التكليف بها وقيل هى الاخلاق الردية مثل الحسد والبخل والتكبر
وغيرها للنار ومقابلاتها من اخلاق الجنة كالعلم والكرم والشجاعة وغيرها للجنة ولا يبعد
ان يكون للصفات الردية سبعة جوامع لكل منها شعب كثيرة وكذا للصفات الحسنة
ثمانية مجامع تحت كل منها اصناف كثيرة كما هى مذكورة فى كتب الاخلاق
والقول الاول اولى واوثق فان كلا من المشاعر السبعة باب الى الشهوات الدنياوية التى
ستصير نيرانات محرقة وحيات معذبة للنفوس فى الآخرة وهى ايضا اذا استعملت
فى طريق الخير ابواب الى ادراك الحقايق والمعارف وفعل الحسنات التى بها يثاب
فى العاقبة ويصعد الى الملكوت ويدخل فى الجنة مع زمرة الملائكة وبالجملة لكل من

ق

هذه المشاعر والمدارك باطن وظاهر باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب وظواهرها
ابواب مفتوحة الى عالم الجحيم او الى ما به استحقاق الدخول فى الجحيم وبواطنها ابواب مفتوحة الى عالم
الجنان او استحقاقه دخولها واذا غلقت ابواب النيران فتحت ابواب الجنان بل هى على الى ابوابه
شكل الباب الذى اذا فتح على موضع انسد عن موضع آخر فغلق الابواب احدهما
عين فتح ابواب الآخر الا باب القلب وهو الباب الثامن فانه مغلق دائما على
اهل الحجاب الكلى والكفر وهو مختص باهل الجنة من جهة الايمان والمعرفة ولا يفتح ابدا لاهل
النار لانهم المختوم على قلوبهم فى الازل لقوله ختم الله على قلوبهم وقوله فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون
وليس للنار دخول وتصرف فى القلوب والافئدة وانما لها بهما اطلاع على
القلوب لا دخول فيها لغلق ذلك الباب عليها كغلق باب الجنان على الكفار فما ذكره الله
من الابواب الا السبعة التى يدخل فيها الانس والجان واما الباب الثامن المغلق الذى
لا يدخل فيه اهل الكفر والحجاب فباطنه محل الايمان والعبودية وفى الحديث النار
لا تأكل محل الايمان وهو اى باطنه سعيد فى الدنيا والآخرة ليس للعذاب والشقاء فيه مدخل
فالقلب كالجنة حفت بالمكاره وباطنه فيه الرحمة وظاهره فيه العذاب وهى النار التى تطلع
على الافئدة واما منازل جهنم ودركاتها وخوخاتها فعلى قياس ما يذكر فى الجنان من المنازل خوخ روزن
والدرجات والروشن على سبيل المقابلة واما اسماء ابوابها السبعة فهى باعتبار الاضافة
الى منازلها كباب جهنم وباب الجحيم وباب السعير وباب اللظى وباب السقر وباب الحطمة
وباب السجين والباب الثامن المغلق لا يفتح فهو الحجاب والله واما خوخات النار
فهى شعب الكفر والفسوق وكذا خوخات الجنة هى شعب الايمان والطاعة فمن عمل خيرا فهو

يراه فى الآخرة

يره فى الآخرة ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقد يعفى عنه **تبصرة وتذكرة** اعلم ان باطن
الانسان فى الدنيا هو ظاهره فى الآخرة وما دام الانسان فى هذا العالم يكون الآخرة
عالم غيب بالقياس اليه واذا انتقل من الدنيا الى الآخرة ليصير ذلك العالم عالم شهادة
بالقياس اليه واطلاق ابواب الجنان على هذه المشاعر الظاهرة من باب التوسع ليس
على سبيل الحقيقة لان باب الدار وباب البلد ما اذا فتح فتح اليها بلا حاجب ولا بد ان
يكون باب كل مدينة من جنسها وباب كل شئ من جنسه وهذه الحواس ليست كذلك
والتى تفتح الى الجنة هى الحواس المحشورة مع النفس الباقية ببقائها فى الآخرة
وقد علمت ان للنفس فى ذاتها سمعا وبصرا وشما وذوقا ولمسا وتذكرا وتفكرا
ويدا روحانية ورجلا كذلك فلها عين باصرة ناظرة الى ربها واذن سامعة تسمع
آيات الله وكلماته وكلمات الملائكة واصوات طيور الجنة ونغماتها وتسبيحات الاشياء
وشامة تشم بها روائح الانس ونسائم القدس وذوق تذوق به طعوم الجنة وفواكه
مما يشتهون ولمس تلمس به حور العين وهى المشاعر الروحانية والحواس الباطنة
وهى مع محسوساتها من اهل الجنة ان لم يبدلها ساد ولم يحجبها حاجب واما هذه
الحواس فهى ومدركاتها امور متخيلة زائلة داثرة كاذبة فاسدة منشأ العذاب الاليم والحجاب
العظيم وتؤدى بالانسان الى الهاوية وتحرق بنار الجحيم فكل نفس تتبع الهوى وتسخر
الشهوة ويستخدمها الشيطان ويستعبدها كما قال افرايت من اتخذ الهه هواه واضله
الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فيصير من اهل النار اذ قد صار
كل من مشاعره السبعة سببا من اسباب بعده من الله وملكوته وبابا من طاعته ابواب

للهوى والقيادة للشهوة وعدوله عن طريق الهدى وسنن الحق ووقوعه في الهوى فمن يهديه
من بعد الله افلا تذكرون ويكون حاله وماله كما افصح الله عنه بقوله واما من طغى وآثر الحيوة
الدنيا فان الجحيم هي المأوى فظهر ان لكل مشعر من هذه المشاعر بابا من ابواب الجحيم لها سبعة
ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم واما اذا تنور القلب بنور المعرفة والايمان وخرج
من القوة الى الفعل بالرياضة والعبادة والطهارة عن وسخ المعاصي ودرن الشهوات
كالحديد اذا اذيب بالنار وذهب عنه درنه وخبثه واتخذت منه مرآة مصيقلة
صار كعين مجلوة استنارت بنور الملكوت الاعلى فطالع بكل مشعر من مشاعره آية
من آيات ربه الكبرى وبابا من ابواب معرفة ربه الاعلى فينتزع من صورها المحسوسة
الجزئية معاني معقولة كلية ويفهم منه اسرارا الهية ليقف عليها ويدخل جنة المقربين ويستعد
بها للسعادة القصوى ومجاورة الرحمن في مقعد صدق عند مليك مقتدر وهذا بخلاف
حال اهل الهوى والجهالة المشتغلين بشهوات الدنيا المعرضين عن الآخرة وعن سماع
آيات الله مصرين مستكبرين كما قال يسمع آيات الله ثم يصر مستكبرا كان لم يسمعها
كان في اذنيه وقرا فبشره بعذاب اليم فغلقت عليهم الابواب وسدت عليهم الطرق
الا طريق جهنم خالدين فيها قال سبحانه في حقهم وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم
سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون اشارة الى ان ليس لهم درجة قوة نظرية ينفتح
بابها لادراك العلوم الالهية ليكونوا من اهل القرب والمنزلة عند الله ولا ايضا لهم
قلب سليم واذن واعية لها باب مفتوح الى تلقي السمعيات والمواعظ والخطابات
ليكونوا من اهل السلامة من عذاب الآخرة فلا جرم حالهم في الآخرة كما

اعترفوا

اعترفوا به حين لم ينفعهم الاعتراف قالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير فاعترفوا
بذنبهم فسحقا لاصحاب السعير وقد وضح وانكشف ان جميع هذه المشاعر الثابتة لتصلح لان
تصير ابواب الجنان في حق من استعملها فيما خلقها الله لاجله كما قال واما من خاف مقام
ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى ومنها ابواب جهنم في حق من صرفها في
طاعة الهوى وشهوة الدنيا كقوله واما من طغى وآثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هي المأوى
فان قلت باب الدار يشبه الدار والجنة والنار داران متخالفتان في جوهر الحقيقة
ونحو الوجود فكيف يصح ان يكون المشاعر الانسانية بعينها ابواب الجنة وابواب
النار قلنا السمع والبصر وغيرهما التي لاهل السعادة والهدى مباينة بالحقيقة
والنوع عندنا للتي لاهل الشقاوة والهوى وان وقع الاشتراك بينهما في اصل
الاحساس والشعور فان مدارك اهل السعادة ومراتبهم مطهرة من رجس الهيولى
منورة بنور المعرفة والتقوى ومدارك الاشقياء المردودين الى اسفل سافلين
منغشة بغشاوة الطبع مظلمة بظلمات الجهل والهوى وبالجملة السمع والبصر والفؤاد
التي لاولئك الاصحاب واولي الالباب قد وقع لها التبديل الاخروي والتحويل
الالهي الذي به تستأهل لان تكون من ابواب الجنة التي هي دار الحسنات ومنزل الخيرات
واما السمع والبصر والفؤاد التي لاصحاب النار والاشقياء الفجار فصارت اخس ما كانت
واظلم واخس فناسبت لان تكون مداخل وابوابا لدار الظلمات ومعدن البوار
والنكال والعذاب **مكاشفة تنبيهية** اعلم هداك الله لسلوك سبيل الآخرة
على الصراط المستقيم ان الجنة التي يصل اليها من هو من اهلها هي مشهودة لك اليوم

من حيث محلها لا من حيث صورتها وانت تتقلب فيها على الحال التي انت عليها
ولا تعلم انك فيها فان الصورة الطبيعية تمسكك وتحجبك عن مشاهدتها ومشاهدة ما
اعدت فيها من نعيمها وغرفاتها واشجارها وانهارها وطعامها وشرابها فاهل الكشف
الذين ادركوا ما غاب عنهم يرون ذلك المحل ويرون من كان في روضة خضراء
وان كان عندنا يرونه بحسب ما يكون فيه من الجوب والنصب من جدرانها وزهرها
وبرازيها ولبنها وحيطانها وعقارها وخيامها وزرقتها ومن لم يكن من اهل الكشف والبصيرة
ويبقى في عماه وحجابه لا يدرك ذلك مثل الاعمى يكون في بستان فما هو غائب عنه
بذاته ولكن لا يراه ولم يلزم من كونه لا يراه ان لا يكون فيه وكذلك اكثر اهل الجنة
في الجنة الآن ولكن لا يرونها وهم يتقلبون فيها وكذلك اصحاب النار في النار
وقد احاط بهم سرادقها وهم لا يشعرون كما نبه الله عليه بقوله وان جهنم لمحيطة بالكافرين
وبقوله جنة عرضها كعرض السماء والارض السموات والارض اعدت للذين آمنوا
وبقوله في حديث القدسي اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت الحديث وقد علمت
ان جنة المؤمن او جحيم الكافر ليست هي خارج عن نفسه فاذا كانت معدة اليوم
كانت متحققة بها وان كان هو في حجاب عنها لان الله قد يحول بين المرء وقلبه
فيحجبه ومن يعمي قلبه او يحجبه ومن الناس من يستحب هذا الكشف ومنهم
من لا يستحبه وهو قد يكون ارفع حالا منه لحكمة اخفاها الله في خلقه فلاهل الله اعين
يبصرون بها وآذان يسمعون بها وقلوب يعقلون بها وهي غير هذه الاعين والآذان
والقلوب كما علمت ان الفاء اهل الكفر والحجاب صم بكم عمي فهم لا يرجعون الى الله

لا يعقلون عن الله فهم فصل

فصل في تتمة الاستبصار في بيان حقيقة احوال الجنة والنار قد علمت ان النشأة
الآخرة نشأة متوسطة بين المجردات العقلية وبين الجسمانيات المادية وكل ما فيها
صور محسوسة مدركة بقوة نفسانية هي خيال في هذا العالم وحس في ذلك العالم والانسان اذا
مات وتجرد عن هذا البدن الطبيعي قامت قيامته الصغرى وحشر اولا الى عالم البرزخ
ثم الى الجنة والنار عند قيامته الكبرى والفرق بين الصور التي يراها ويكون عليها الانسان
في البرزخ والتي يشاهدها ويكون عليها في الجنة انما يكون بالشدة والضعف والكمال والنقص
اذ كل منها صور ادراكية جزئية غير مادية الا انها مشهودة في عالم البرزخ بعين الخيال
وفي عالم الجنان بعين الحس لكن عين الحس الاخروي ليس غير عين الخيال بخلاف
الحس الدنيوي المنقسم بخمس قوى في خمس مواضع من البدن مختلفة فموضع البصر
هو العين وموضع السمع هو الاذن وموضع الذوق هو اللسان ولا يمكن ايضا
ان يفعل كل منها فعل صاحبه فالبصر لا يسمع والسمع لا يبصر وهما لا يذوقان ولا
يشمان وعلى هذا القياس في الجميع فان قلت باصرة العين ولامستها في موضع واحد
قلنا ليس كذلك بل الباصرة في الجليدية ولامسة العين في القرنية واما حواس الآخرة
فجميعها في موضع واحد غير متغاير في الوضع والجهة وكل منها يفعل فعل صاحبه ونسبة
الصور البرزخية الى الصور التي في القيامة الكبرى كنسبة الطفل او الجنين الى البالغ فان صاحب
الفتوحات المكية في الباب الخامس والخمسين وثلثمائة منها والموت بين النشأتين
حالة برزخية تعمر الارواح فيها اجسادا برزخية خيالية مثل ما عمرتها في النوم وهي
اجساد متولدة عن هذه الاجسام الترابية فان الخيال قوة من قواها ثم قال ومات

فقد قامت قيامته وهي القيمة الجزئية فاذا قامت القيامة الجزئية فقد قامت القيمة
العامة لكل ميت كان عليها فان مدة البرزخ من النشأة الآخرة بمنزلة حمل المرأة الجنين
في بطنها حيث الله لنشأة بعد نشء يختلف عليه اطوار النشأة الى ان يولد يوم القيمة فلهذا
قيل في الميت اذا مات فقد قامت قيامته اي ابتدأ فيه ظهور النشأة الاخرى في
البرزخ الى يوم البعث من البرزخ كما يبعث من البطن الى الارض بالولادة فتدبر نشأة
بدنه في الارض زمان كونه في البرزخ لتسويته ولتعدله على غير مثال سبق مما ينبغي للدار الآخرة
وقال في الباب الرابع والستين وثلثمائة واعلم ان الحق لم يزل في الدنيا متجليا
للقلوب فتتنوع الخواطر لتجليه وان تنوع الخواطر في الانسان عين التجلي الالهي من حيث لا يشعر
بذلك الا اهل الله كما انهم يعلمون ان اختلاف الصور الظاهرة في الدنيا والآخرة في
جميع الموجودات ليس غير تنوع التجلي فهو الظاهر اذ هو عين كل شيء وفي الآخرة يكون
باطن الانسان ثابتا فانه عين ظاهر صورته في الدنيا والتبدل فيه خفي وهو خلقه
الجديد في كل آن الذي هم في لبس منه وفي الآخرة يكون ظاهره مثل باطنه في الدنيا
ويكون التجلي الالهي دائما بالفعل فتتنوع ظاهره في الآخرة كما تنوع باطنه في الدنيا
في الصور التي منها التجلي الالهي فيصبغ بها انصباغا فذلك هو التشابه الالهي الخيالي
غير انه في الآخرة ظاهر وفي الدنيا باطن فحكم الخيال مستصحب للانسان في الآخرة
انتهى واعلم انه قد اتفق في هذا العالم لبعض الكاملين كالانبياء والاولياء عليهم السلام
او لغيرهم من الكهنة او المجانين والمرتاضين ممن قويت قوته الخيالية او ضعفت قوة
حسه ان يرى بعين الخيال شيئا مشاهدا محسوسا كما يشاهد سائر المحسوسات

وكثيرا

وكثيرا ما يشتبه عليه الامر ويزعم ان ما رآه موجود في الخارج فيغلط وجميع ما يراه
الانسان يوم القيمة يراه بعين الخيال وهي موجودة في تلك الدار معتبرة باقية فيها
لانها موطن تلك الصور وانما لم يعتبر وجود ما يرى بعين الخيال ههنا من المنامات
وغيرها لعدم ثباتها ووقوع الحجاب عنها بعد حضور مدة فلا تعويل عليها ههنا لزوالها
عن المشاهدة سريعا اذ ليس هذا العالم موطن وجودها فبالموت يرفع الحجاب
بالكلية فيدوم مشاهدة عين الخيال وتلك الصورة المشهودة للنفس قد علمت
انها ليست خارجة عن ذاتها بل عينها فالاجساد في الآخرة وفي عالم الخيال عين
الارواح وهذا معنى تمثل المعاني وتجسد الارواح وهي لا يكون الا في ذلك العالم
واما في هذا العالم فالارواح تتعلق بهذه الاجساد لا انها تتجسد وكذا الاجساد
في الآخرة تتروحن وفي الدنيا لا يكون كذلك قال في الباب الثالث والستين تروحن تجسد
وثلثمائة وفيه علم تجسد الارواح في صورة الاجسام الطبيعية بل عين ذلك الروح
هو عين الصورة التي ظهر فيها او هو ذلك في عين الرائي كزرقة السماء او بل الروح
لتلك الصورة كالروح للجسم اعني النفس الناطقة وتلك الصورة صورة حقيقية لها
وجود عيني كسائر الصور الحقيقية وهذه مسئلة اغفلها كثير من الناس بل كلهم وهم
فتنوا بما ظهر لهم من صور الارواح المتجسدة فلو تروحوا في نفوسهم وحكموا بالصور
على اجسامهم وتبدلت اشكالهم وصورهم في عين من يراهم علموا عند ذلك
تجسد الارواح لما ذا يرجع فانه علم ذوق لا علم نظر فكري وقد بينا ان كل
صورة تحدث في العالم فلا بد لها من روح مدبرة لمن الروح الكلي المنفوخ

[illegible]

تروحنوا

منه في الصورة ومن علم ان الصورة المتجسدة في الارواح اذا قتلت ان كانت حيوانا او
قطعت ان كانت نباتا انها تنتقل الى البرزخ ولا بد كما ننتقل نحن بالموت وانها
ان ادركت بعد ذلك انما تدرك كما يدرك كل ميت من الحيوان الانسان او غير
الانسان ممن ههنا ايضا اذا وقفت على علم هذا علمت صور الارواح المتجسدة لما
ذا يرجع انتهى وقال في الباب الحادي والثمانين وثلثمائة فاعلم ان هذه المقامات
المذكورة لا تدرك الا بعين الخيال لا بعين الحس اذا شوهدت فان صورها اذا مثلها
الله فيما شاء ان يمثلها متخيلة فيراها اشخاصا رأي العين كما نرى المعاني بعين البصيرة
فان الله اذا قلل الكثير او كثر القليل فما يراه الا بعين الخيال لا بعين الحس وهو
البصر في الحالين كما قال واذ يريكموهم اذ التقيتم في اعينكم قليلا ويقللكم في اعينهم
وقال يرونهم مثليهم رأي العين وما كانوا مثليهم في الحس فلو لم يرهم بعين
الخيال كانت الكثرة في القليل كذبا ولكان الذي يريه غير صادق فيما اراه اياك
وان كان الذي اراك ذلك اراكه بعين الخيال كانت الكثرة في القليل حقا
والقلة في الكثير حقا لانه حق في الخيال وليس بحق في الحس قال وهكذا كل ما تراه
على خلاف ما هو عليه في الخارج ما تراه الا بعين الخيال والا فقل عن مثل هذا العلم
وفرق بين الاعينين واعلم انك لا تقدر على ذلك الا بقوة الهية يعطيها الله من
يشاء من عباده الا ترى الصحابة لو دققوا النظر الصحيح حقه واعطوا المراتب حقها لم يقولوا
في جبرئيل انه دحية الكلبي ولقالوا ان لم يكن روحانيا او معنى تجسد والا فهو دحية
الكلبي ادركناه بالعين الحسي فلم يحرروا ولا اعطوا الامر الالهي حقه فهم الصادقون الذين

ما صدقوا

ما صدقوا فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله هو جبرئيل فعرفوا ما رأوه كما قالوا فيه
لما تمثل لهم في صورة اعرابي مجهول عندهم حين جاء فعلم الناس دينهم فقال رسول الله
اتدرون ما السائل فقالوا الله ورسوله اعلم لكونه ظهر في صورة مجهولة عندهم فقال
لهم هذا جبرئيل ثم قال وما في الكون اعظم شبهة من التباس الخيال بالحس فان
الانسان ان تمكن في هذا النظر شك في العلوم الضرورية وان لم يتمكن انزل
بعض الامور غير منزلة فاذا اعطاه الله قوة التفصيل ابان له عن الامور اذا رآها اي
عين يتعلم ما يرى اذا علم العين التي رآه بها من لطف فاكرم على اهل الله بهذا وكثير من
اهل الله من يجهل ما له لما ذكرناه ولولا علمه بنومه وانه راه في حال نومه لقال
انه خيال وكم كان يرى في حال اليقظة مثل هذا ويقول انه رأى محسوسا بالحس قال
وهذا باب واسع المجال وهو عند علماء الرسوم غير معتبر ولا عند الحكماء الذين
يزعمون انهم قد علموا الحكمة وقد نقصهم علم شموخ هذه المرتبة على سائر المراتب وقد نقصهم علمهم
ولا قدرها عندهم فلا يعرف قدرها ولا قوة سلطانها الا الله ثم اهله من نبي او ولي ولا قدر لها
والعلم بها اول مقامات النبوة قال وما احسن تنبيه الله عباده من اولي الالباب
واهل الاعتبار اذ قال هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء فمن الارحام ما يكون
خيالا فيصور فيه المتخيلات كيف يشاء عن نكاح معنوي وحمل معنوي لفتح الله
في ذلك الرحم المثالي في اي صورة ما شاء ركبها فيرى الاسلام قبة و
القرآن سمنا وعسلا والقيد ثباتا في الدين والدين قميصا سابغا والعلم لبنا
وقال في هذا الباب ايضا واعلم ان في حضرة الخيال في الدنيا يكون الحق محل

تكوين العبد فلا يخطر له خاطر في امر ما الا والحق يكونه في هذه الحضرة كتكوينه اعيان الممكنات
اذا شاء ما شاء ومنها مشية العبد في هذه الحضرة من مشية الحق فان العبد ما يشاء الا
ان يشاء الله فما شاء الحق الا ان يشاء العبد في الدنيا ويقع بعض ما يشاء العبد في الدنيا
في الحس واما في الخيال فكمشية الحق في النفوذ فالحق مع العبد في هذه الحضرة على كل ما
يشاؤه العبد كما هو في الآخرة في حكم عموم المشية لان باطن الانسان هو
ظاهره في الآخرة فلذلك يكون عن مشيته كل شيء اذا اشتهاه فالحق في تصريف
الانسان في هذه الحضرة في الدنيا وفي شهوته في الآخرة لا في الدنيا حسا فالحق تابع
في هذه الحضرة وفي الآخرة لشهوة العبد كما هو العبد في مشيته تحت مشية الحق فما للحق
شان الا مراقبة العبد ليوجد له جميع ما يريد ايجاده في هذه الحضرة في الدنيا وكذا في الآخرة
والعبد متبع الحق في صورة التجلي فما يتجلى الحق له في صورة الا انصبغ بها فهو متحول
في الصور لتحول الحق والحق يتحول في الايجاد لتحول مشية العبد في هذه الحضرة الخيالية في الدنيا
خاصة وفي الآخرة في الجنة عموما ولذا خلق الله هما فعالة في الوجود الحسي وهما غير
فعالة في الوجود الحسي ظهر بذلك التفاضل في جميع الاشياء حتى في الاسماء الالهية
والهمم الفعالة فقد تفعل في همم غير صاحبها وقد لا تفعل مثل انك لا تهدي من احببت
انتهى كلامه فتحقق وتبين من جميع ما ذكرناه ونقلناه ان الجنة الجسمانية عبارة
عن الصور الادراكية القائمة بالنفس الخيالية مما تشتهيها النفس وتستلذها ولا مادة
ولا مظهر لها الا النفس وكذا فاعلها وموجدها القريب هو هي لا غير وان النفس
الواحدة من النفوس الانسانية مع ما تتصوره وتدركه من الصور بمنزلة عالم عظيم

نفسانی

نفساني اعظم من هذا العالم الجسماني بما فيه وان كل ما يوجد فيها من الاشجار والانهار والا...
والمخلوقات كلها حية بحيوة ذاتية وحيوتها كلها وحدة هي حيوة النفس التي تدركها وتوجد
ذاك ادراكها للصور هو بعينه ايجادها لها لا انها ادركتها فاوجدتها او اوجدتها فادركتها كما
في افعال المجازين منا في هذا العالم حيث انا نتخيل شيئا ملايما كالحركة او الكتابة او فعل
ثانيا ثم نتخيل بعد ما فعلناه بل ادركتها موجودة واوجدتها مدركة بلا تقدم وتاخر ولا...
اذ الفعل والادراك هنا شيء واحد واما دار جهنم فهي ليست كذلك لانها ليست
دارا روحانية خالصة بل هي مكدرة مشوبة بهذا العالم فكانها هي هذا العالم السائق
الى الآخرة بسائق القهرمان وزمام التسخير فالمجرمين يريد بالاجبار ويشتهي ما يضره ويفعل
ما يكرهه ويختار بالجذب ويهرب عما يصحبه قايلا كما حكى الله عنه يا ليتني وبينك
بعد المشرقين فبئس القرين وجميع مشتهياته ومرغوباته عقاربه وحياته وبالجملة
حقيقة جهنم وما فيها هي حقيقة الدنيا ومشتهياتها المتصورة للنفوس الشقية الصورة
مولمة معذبة لها محرقة لابدانها مذيبة للحومها وشحومها مبدلة لجلودها مشوهة لخلقتها
مسودة لوجوهها ثم لما كانت الدار الآخرة دار لا فاعل ولا مؤثر هناك الا الحق
سبحانه اذ الاسباب المتقابلة والعلل المتضادة مرتفعة وكذا الموانع والقواسر والجبر
منفية في ذلك العالم فلا مؤثر ولا مالك الا هو الملك لمن الملك اليوم لله فمن وافق
رضاه للقضاء الرباني والحفظ ارادته في ارادة الله واستهلكت خيرته في خيرة الله
كما في قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة كان
فعله بعينه فعل الحق وكل من كان كذلك كان في نعيم دايم وبهجة فايقة ولذة غاشية

فالمؤمن لا محة في روضات الجنات ابدا وقد مر سابقا ان مشية العبد في الجنة عين
مشية الحق تعالى ووجه ذلك ان جميع الاشياء صادرة عن الوهاب تعالى على الوجه
الاتم والنظام الاحسن والخير الاعلى فمن استقام قلبه وسلمت فطرته عن الامراض وخلصت
ذائقته عن مرارة المعاصي وما تغيرت عن الاعتدال ولم تزل قدمه عن صراط الحق رضي
بالقضاء وحصل له مقام الرضا والعبودية فلم يشأ الا ما شاء الله ولم يشأ الله الا خيرا
وكمالا ونعمة وبهجة فكان في نعمة وبهجة لا غاية فوقها ولا مزيد عليها اذ راى رحمة الله
وسعت كل شيء بل راى في كل شيء وجه الحق الباقي وراى الخير المحض الحسن المطلق الذي
هو مبدأ كل خير وكمال ومنشأ كل حسن وجمال فيكون مبتهجا به وبكل شيء لان كل
شيء منه وبه واليه فيكون في جنة عرضها السموات والارض وبهذا الوجه سمي خازن
الجنة الرضوان لان من لم يبلغ الى المقام الرضا لا يدخل الجنة ولا يصل الى دار النعمة
والكرامة فهذه جنة المقربين فاما من لم يسلك سبيل اهل المعرفة والايمان ولم يخرج
عن باب الدنيا وملازمة الهوى قدما وكان لم يزل محبوسا في قيد الشهوات
وسلسلة التعلقات ومن اتبع الهوى والشهوة وهما ضد الحكمة والعدل وقامت
السموات والارض بالحكمة والعدل ونفذ عليه عالم الوجود كما هو وبل لمن نفذ عليه
العالم وخالف طبعه حكمة الكون ونظام الوجود فيتقدم منه قيم العالم وجبار السموات
والارض لانه عدو الله وعدو العالم ويكون حاله كما افصح الله بقوله ولو اتبع الحق
اهواءهم لفسدت السموات والارض ومن فيهن فيكون بالضرورة ممنوعا عن
ما اشتهاه محجوبا عما استدعاه هواه كما قال تعالى وحيل بينهم وبين ما يشتهون لان ما اشتهيه

ولطلبه

ولطلبه امورا باطلة ووهمية مخالفة للحكمة والحقيقة لكنه ما دام كونه في الدنيا لم ينبه لشواغل
الدنيا عن الشعور لفسادها ومخالفتها للحكمة ومضادتها للفطرة لخدر الطبيعة وغفلة
النفس فاذا ارتفع الحجاب بالموت وانكشف الغطاء ظهر انه واقع في عقوبة من
سخط الله ونار غضبه امن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله وحيث اتبع
الهوى اوقعه الهوى الى الهاوية وهي البعد عن رحمة الله ممنوعا عن الخيرات مقيدا
بالسلاسل والاغلال كما هو صفة العبيد والمماليك لانه عبد الهوى وخادم الشهوة
فملكته الشهوة والهوى واوقعه في المهالك والهوى ولهذا سمي خازن الجحيم
مالكا فقد تبين مما ذكرنا ان دار الجحيم ودار العذاب ليست بدار مستقلة ولا نشأة
حقيقية ومنزل حقيقي ما بين العالم الدنيا وعالم الجنان بل هي حالة ممتزجة ونشأة
اضافية منشاؤها ومبدأ كونها هو جوهر الدنيا منتقلا الى العقبى بفعل ملائكة العذاب
لاهل الذنوب والمعاصي والتعلقات فافهم هذه المسئلة فانها دقيقة غامضة قل
من العرفاء من يكاشف حقيقة الجحيم وقد انكشف على كثير منهم حقيقة الجنة وما فيها
تاييد ومما يؤيد ما ذكرناه من ان جهنم ليست بدار حقيقية متاصلة انها صورة
غضب الله كما ان الجنة صورة رحمة الله وقد ثبت ان رحمة الله ذاتية وسعت
كل شيء والغضب عارضي وكذا الخيرات صادرة بالذات والشرور واقعة بالعرض
فعلى هذا القياس لا بد ان يكون الجنة موجودة بالذات والنار مقدرة بالتبع
ذكر تنبيهي ذكر بعض العرفاء في قوله تعالى واتقوا النار التي وقودها الناس
والحجارة ان النار قد تتخذ دواء لبعض الامراض وهو الداء الذي لا ينفع الا بالكي

من النار كوا فتكوى بها جباههم وجنوبهم الآية فقد جعل الله النار وقاية في هذا
الموطن من داء هو اشد من النار في حق المبتلى به واي داء اكبر من الكبائر فقد
جعل الله لهم النار يوم القيمة دواء كالكي بالنار فدفع بدخولهم النار يوم القيمة
داء عظيما اعظم من النار وهو غضب الله ولهذا يخرجون بعد ذلك من النار الى الجنة
كما جعل الله في الحدود الدنياوية وقاية من عذاب الآخرة انتهى كلامه وفيه
تأييد لما قلناه من ان جهنم ليست من حيث كونها دار العذاب مما له وجود حقيقي بل
منشأها وجود الضلال والعصيان في النفوس حتى انه لو لم يكن معصية بني آدم
لما خلق الله النار واعلم ان اهل العذاب هم الذين انفسهم كانت مستعدة لدرجة
من درجات الجنان ثم بطل استعدادهم بارتكاب المعاصي فحالهم كحال من انحرف
مزاجه عن الاعتدال اللائق به والصحة التي له بحسبه فيكون في الم شديد حتى يرجع الى
الاعتدال الذي كان له او بطل استعداده بالكلية وانتقل مزاجه الى مزاج يوافقه
تلك الحالة التي كانت مخالفة لمزاجه الاول وكانت مرضاً في حقه فصار المرض
صحة له والالم راحة له وانقلب العذاب عذوبة في حقه لانقلاب جوهره الى جوهر
ادنى فكذلك حال من يدخل في النار ويتعذب بها مدة لاجل الاعمال السيئة
فان بقي في قلبه نور الايمان فيمنع ان ينفذ ظلمة المعاصي في باطن قلبه ويحيط به سيئاته
فلا محالة يخرج من النار ويبرأ من العذاب واما من اسود قلبه بالكلية وغاص في
باطن قلبه ظلمة المعاصي لاجل الكفر فلا يخرج من النار ابداً مخلداً وان اشتهيت زيادة التبصير
في هذا المرام فاستمع لما يتلى عليك بيانه عن الاسرار واللثام **فصل** في كيفية

خلود

خلود اهل النار في النار هذه مسئلة عويصة وهي موضع خلاف بين علماء الرسوم وعلماء
الكشوف وكذا موضع خلاف بين اهل الكشف هل لسرمد العذاب على اهل النار الذين
هم من اهلها الى ما لا نهاية له او يكون لهم نعيم بدار الشقاء فينتهي العذاب فيهم الى اجل
مسمى مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها وانهم ماكثون فيها الى ما لا نهاية له
فان لكل من الدارين عماراً ولكل منهما ملؤها اعلم ان اصول الحكمة دالة على ان القسر
لا يدوم على طبيعة وان لكل موجود من الموجودات الطبيعية غاية ينتهي اليها وفيها
خيره وكماله وان الواجب جل ذكره اوجد الاشياء على وجه يكون مجبولة على قوة يحفظ
بها خيرها الموجود وتطلب بها كمالها المفقود كما قال هو الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى
فلاجل ذلك يكون لكل منها عشق للوجود وشوق الى كمال الوجود وهو غايته الذاتية
التي تطلبها وتتحرك اليها بالذات وهكذا الكلام في غايته وغاية غايته حتى ينتهي
الى غاية الغايات وخير الخيرات الا ان يعوق له عن ذلك عائق ويقسره قاسر لكن
العوائق ليست اكثرية ولا دائمة كما سبق ذكره والا لبطل النظام وتعطلت الاشياء وبطلت
الخيرات ولم يعمر الارض والسماء ولم ينشأ الآخرة والاولى فلذلك ظن ابن الاعرابي
كونوا قوبل للذين كفروا من النار فعلم ان الاشياء كلها طالبة لذاتها للحق مشتاقة الى
لقائه بالذات وان العداوة والكراهة طارية بالعرض فمن احب لقاء الله بالذات
احب الله لقاءه ومن كره لقاء الله بالعرض لاجل مرض طار على نفسه كره الله لقاءه
بالعرض فيعذبه مدة حتى يبرأ من مرضه ويعود الى فطرته الاولى ولعاد بهذه الكيفية
المرضية وزال المه وعذابه لحصول الياس ويحصل له فطرة اخرى وهي فطرة الكفار

الآيسين من رحمة الله الخاصة لعباده واما الرحمة العامة فهي التي وسعت كل شيء كما
قال تعالى عذابي اصيب به من اشاء ورحمتي وسعت كل شيء وعندنا ايضاً اصول دالة
على ان الجحيم والامها وشرورها دائمة باهلها كما ان الجنة ونعيمها وخيراتها دائمة باهلها
الا ان الدوام لكل منها على معنى آخر ثم انك لتعلم ان نظام الدنيا لا ينصلح الا بنفوس
جافية وقلوب غلاظ شداد قاسية فلو كان الناس كلهم سعداء بنفوس خائفة من
عذاب الله وقلوب خاضعة خاشعة لاختل النظام لعدم القائمين بعمارة هذه الدار من
النفوس الغلاظ العتاة كالفراعنة والدجاجلة وكالنفوس المكارة كشياطين الانس
بجربزتهم وحيلتهم وكالنفوس البهيمية الجهلة ثم كالكفار وفي الحديث ان جبلت معصية آدم كالجهلة والكفار
سبب عمارة العالم وقال تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول
مني لاملئن جهنم من الجنة والناس اجمعين فكونها على طبقة واحدة ينافي الحكمة
كاتمر ولاهمال سائر الطبقات الممكنة في كتم الامكان من غير ان يخرج من القوة
الى الفعل وخلو اكثر مراتب هذا العالم عن اربابها فلا يتمشى النظام الا بوجود
الامور الخسيسة والدنية المحتاج اليها في هذه الدار التي يقوم بها اهل الظلمة والحجاب
وينعم بها اهل الذلة والقسوة المبعدين عن دار الكرامة والنور والجنة فوجب
في الحكمة الحقة التفاوت في الاستعدادات لمراتب الدرجات في القوة والضعف
والصفاء والكدورة وثبت بموجب قضائه اللازم النافذ في قدره اللاحق الحكم بوجود
السعداء والاشقياء جميعاً فاذا كان وجود كل طائفة بحسب قضاء الهي ومقتضى ظهور اسم
رباني فيكون لها غايات حقيقية ومنازل ذاتية والامور الذاتية التي جبلت عليها

الاشياء

الاشياء اذا وقع الرجوع اليها يكون ملائمة لذيذة وان وقعت المفارقة عنها ابد العهد
وحصل الحيلولة عن الاستقرار عليها زماناً مديداً كما قال تعالى وحيل بينهم وبين ما يشتهون
ثم ان الله تعالى يتجلى بجميع الاسماء والصفات في جميع المراتب والمقامات كما حققناها
في مباحث علم الله وغيره فهو الرحمن الرحيم وهو العزيز القهار وفي الحديث القدسي
لولا ان تذنبون لذهب بكم وجاء بقوم آخرين يذنبون وقال الشيخ الاعرابي في
الفتوحات يدخل اهل الدارين فيهما السعداء بفضل الله واهل النار بعدل الله
وينزلون فيها بالاعمال ويخلدون فيها بالنيات فيأخذ الالم جزاء العقوبة موازناً
لمدة العمر في الدنيا فاذا فرغ الامد جعل لهم نعيم في الدار التي يخلدون فيها بحيث في الآخرة
انهم لو دخلوا الجنة تألموا لعدم موافقة الطبع الذي جبلوا عليه فهم يتلذذون بما هم
من نار وزمهرير وما فيها من لدغ الحيات والعقارب كما يلتذ اهل الجنة بالظلال
والنور ولثم الحسان من الحور لان طبائعهم تقتضي ذلك الا ترى الجعل على طبيعة تتضرر
بريح الورد وتلتذ بالنتن والمحرور من الانسان يتألم بريح المسك فاللذات
تابعة للملائم والالام تابعة لعدمه ونقل في الفتوحات ايضاً عن بعض اهل الكشف انهم
يخرجون الى الجنة حتى لا يبقى فيها احد من الناس البتة ويبقى ابوابها تصطفق وينبت
في قعرها الجرجير ويخلق الله لها اهلاً يملؤها قال القيصري في شرح الفصوص واعلم ان
من اكتحلت عينه بنور الحق يعلم ان العالم باسره عباد الله وليس لهم وجود وصفة وفعل
الا بالله وحوله وقوته وكلهم محتاجون الى رحمته وهو الرحمن الرحيم ومن شأن من
هو موصوف بهذه الصفات ان لا يعذب احداً عذاباً ابداً وليس ذلك

المقدار ايضاً الا لاجل ايصاله الى كماله المقدر له كما يذاب الذهب والفضة بالنار لاجل الخلاص مما يكدره وينقص عياره فهو متضمن لعين اللطف كما قيل وتعذيبكم عذب وسخطكم رضى وقطعكم وصل وجوركم عدل انتهى فان قلت هذه الاقوال الدالة على انقطاع العذاب عن اهل النار ينافي ما ذكرته سابقا من دوام الالام عليهم قلنا لانسلم المنافاة بين عدم انقطاع العذاب عن اهل النار ابداً وبين انقطاعه عن كل واحد منهم في وقت وقال في الفتوحات المكية ان من الاحوال التي هي امهات احوال الفطرة التي فطر الله الخلق عليها هو ان لا يعبدوا الا الله فبقوا على تلك الفطرة في توحيد الله فما جعلوا مع الله سبحانه الها الله بل جعلوا الهة على طريق القربة الى الله ولهذا قال قل سموهم فانهم اذا سموهم بان انهم ما عبدوا الا الله فما عبد عابد الا الله في المحل الذي نسبوا اليه الالوهية فصح بقاء التوحيد لله الذي اقروا به في الميثاق وان الفطرة مستمرة اقول وهذه عبادة ذاتية وقد سبق منا القول بان جميع الحركات الطبيعية والانتقالات في ذوات الطبايع والنفوس لله وبالله وفي سبيل الله وان الانسان بحسب فطرته داخل في السالكين اليه واما بحسب اختياره وهواه فان كان من اهل السعادة فيزيد على قربه قرباً وعلى سلوكه الجبلي سعيا واسعاناً وهرولة فان كان من الكفار الناسين المختوم على قلوبهم الصم البكم الذين لا يعقلون فهو كالدواب والبهايم لا يفقه شيئا الا الاغراض الحيوانية وانما الغرض في وجوده حراثة الدنيا وعمارة الابدان وماله في الاخرة من خلاق فله المشي في مراتع الدواب والسباع فيحشر كحشرها

ولعذب

ولعذب كعذابها ويحاسب كحسابها وينعم كنعيمها وان كان من اهل النفاق المردودين عن الفطرة الناجحة المطرودين عن سماء الرحمة فيكون عذابه اليما لانحرافه عن ما فطر عليه وهويه الى الهاوية بما كسبت يداه فبقدر خروجه عن الفطرة ونزوله في مهاوي الجحيم يكون عذابه الاليم الا ان الرحمة واسعة والالام دالة على وجود جواهر اصلها لفساد الهيئات الحيوانية الردية والتقاوم بين المتضادين ليس بدايم ولا باكثري كما حقق في مقامه فلا محالة يؤول اما الى البطلان احدهما او الى الخلاص ولكن الجوهر النفساني من الانسان لا يقبل الفساد فاما ان يزول الهيئات الردية بزوال اسبابها فيعود الى الفطرة ويدخل الجنة ان لم يكن الهيئات من باب الاعتقادات كالشرك والا فينقلب الى فطرة اخرى ويخلص من الالم والعذاب وهذا هو المراد من مذهب الحكماء ان عذاب الجهل المركب ابدي يعني صاحب الاعتقاد الفاسد الراسخ في جبلته وعتوه لا يمكن عوده الى الفطرة الاصلية فيصير من الهالكين المباينين عن هذه النشاة وعن الحيوة العقلية ولا ينافي ذلك كونه حيا بحيوة اخرى نازلة دنية وقوله تعالى في حقه لا يموت فيها ولا يحيى اي لا يموت موت البهايم ونحوها ولا يحيى حيوة العقلاء السعداء ومما استدل به صاحب الفتوحات المكية على انقطاع العذاب للمخلدين في النار قوله تعالى اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وما ورد في الحديث النبوي من قوله حتى لم يبق في النار الا الذين هم اهلها وذلك لان اشد العذاب على احد مفارقة الموطن الذي الفه فلو فارق النار اهلها لتعذبوا باغترابهم عما اهلوا له وان الله قد خلقهم على نشأة تالف ذلك الموطن اقول هذا استدلال ضعيف مبني على لفظ الاهل والاصحاب مع تجوز

استعمالها في معنى آخر من المعاني النسبية كالمعاشرة والمجاورة والاستحقاق وغير ذلك ولا نم ايضاً ان مفارقة الموطن اشد العذاب الا ان يراد به الموطن الطبيعي واثبات ذلك مشكل والاولى في الاستدلال على هذا المطلب ان يستدل بقوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيراً من الجن والانس الاية فان المخلوق الذي غاية وجوده ان يدخل في جهنم بحسب الوضع الالهي والقضاء الرباني لا بد ان يكون ذلك الدخول موافقا لطبعه وكمالا لوجوده اذ الغايات كما مر كمالات للوجودات وكمال الشيء الموافق له لا يكون عذابا في حقه وانما يكون عذابا في حق غيره ممن خلق للدرجات العالية وقال في الفتوحات فعمرت الداران اي دار النعيم ودار الجحيم وسبقت الرحمة الغضب ووسعت كل شيء جهنم ومن فيها والله ارحم الراحمين وقد وجدنا في نفوسنا ممن جبل على الرحمة بحيث لو مكنه الله في خلقه لازال صفة العذاب عن العالم والله اعطاه هذه الصفة ومعطي الكمال احق به وصاحب هذه الصفة انا وامثالي ونحن عباد مخلوقون اصحاب اهواء واغراض ولا شك انه ارحم بخلقه منا وقد قال عن نفسه انه ارحم الراحمين فلا شك انه ارحم بخلقه منا ونحن عرفنا من نفوسنا هذه المبالغة انتهى كلامه واكثر ان نقول وقد قام الدليل العقلي على ان الباري سبحانه لا ينفعه الطاعات ولا يضره المخالفات وان كل شيء جار بقضائه وقدره وان الخلق مجبورون في اختيارهم فكيف لسرمد العذاب عليهم وجاء في الحديث وان من يشفع هو ارحم الراحمين فالايات الواردة في حقهم بالتعذيب كلها حق وصدق وكلام اهل المكاشفة لا ينافيها لان كون الشيء عذابا من وجه لا ينافي كونها رحمة من وجه اخر فسبحان من اتسعت رحمته لاوليائه في شدة نقمته في الدنيا واشتدت

نغمة

نقمته لاعدائه في سعة رحمته لهم في الاخرة نقل فيه تاكيد قال في الفتوحات المكية ان الحق لما تجلى لهم في اخذ الميثاق تجلى لهم في مظهر من المظاهر الالهية فذلك الذي اجراهم على ان يعبدوه في الصور ومن قوة بقائهم على الفطرة انهم ما عبدوه على الحقيقة وانما عبدوا الصور لما تخيلوا فيها من رتبة القرب والشفاعة كما حكاه الله من قولهم ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى وقولهم هؤلاء شفعاؤنا عند الله وهاتان الجهتان اليهما مآل الخلق في الدار الاخرة وهما الشفاعة والتجلي في الصور على طريق التحول فاذا تمكنت هذه الحالة في قلب الرجل وعرف من العلم الالهي ما الذي دعا هؤلاء الذين صفتهم هذا وانهم مقهورون تحت قهر ما اليه يؤولون ناضرعوا الى الله في الدياجر ويملقوا اليه في حقهم وسالوه ان يدخلهم في رحمته واذا اخذت منهم النقمة حدها وان كانوا عمار تلك الدار فليجعل لهم فيها نعيما به اذ كانوا من جملة الاشياء التي وسعتهم الرحمة العامة وحاش الجناب الالهي من التقييد وهو القايل بان رحمته سبقت غضبه فلحق الغضب بالعدم فان كان شيئا فهو تحت احاطة الرحمة وقد قالت الانبياء عليهم السلام يوم القيمة اذا سئلوا في الشفاعة ان الله غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وهو ارجى حديث يعتمد عليه في هذا الباب فان اليوم المشار اليه يوم القيمة وهو يوم قيام الناس من قبورهم لرب العالمين وفيه يكون الغضب من الله على اهل الغضب والحكم ذلك الغضب الا بدخول النار وحلول العذاب والانتقام من المشركين واخراجهم من القوم الذين يخرجون بالشفاعة والذين يخرجهم الرحمن كما ورد في الحديث وبدخلهم

الجنة اذا لم يكونوا من اهل النار الذين هم من اهلها نعم الامر بدخول النار كل من دخل فيها
من اهلها ومن غير اهلها الذلك الغضب الالهي الذي لم يغضب مثله قبله ولا بعده ابداً فلو استمر
العذاب عليهم لكان ذلك من غضب اعظم من غضب الامر بدخول النار وقد قالت الانبياء
عليهم السلام ان الله لا يغضب بعده مثل ذلك فلا بد من حكم الرحمة على الجميع ويكفي
من الشارع التعريف بقوله واهل النار الذين هم من اهلها ولم يقل من اهل العذاب
ولا يلزم من كان من اهل النار الذين لا يخرجون منها ان يكونوا معذبين بها فان اهلها و
عمارها مالك وخزنتها وهم ملائكة وما فيها من الحشرات والحيات وغير ذلك
من الحيوانات تبعث يوم القيمة ولا واحد منهم يكون النار عليهم عذاباً كذلك من بقي
فيها لا يموتون فيها ولا يحيون وقد قام الدليل السمعي ان الله يقول يا عبادي على وجه
العموم واضاف الى نفسه وما اضاف قط الى نفسه الا من سبقت له الرحمة
فلا يؤبد لهم العذاب وان دخلوا النار وذلك انه قال يا عبادي لو ان اولكم واخركم
وانسكم وجنكم اجتمعوا على اتقى قلب رجل منكم ما زاد ذلك على ملكي شيئاً يا
عبادي لو ان اولكم واخركم وانسكم وجنكم اجتمعوا على افجر قلب رجل منكم ما نقص
ذلك من ملكي شيئاً يا عبادي لو ان اولكم واخركم وانسكم وجنكم قاموا في
صعيد واحد فاسئلوني فاعطيت كل واحد منكم مسئلته ما نقص ذلك في ملكي
شيئاً الحديث ولا شك انه ما من احد الا وهو يكره ما يولمه طبعاً فما من
احد الا وقد سال الله ان لا يولمه وان يعطيه اللذة في الاشياء والسؤال قد
يكون قولاً وقد يكون حالاً كبكاء الصغير الرضيع وان لم يعقل عند وجود الالم الحسي

بالوجع والالم النفسي بمخالفة الغرض اذا منع من الثدي وقد اخذت المسئلة حقها
والاحوال التي ترد على قلوب الرجال لا يحصى كثرة وقد اعطيناك منها في هذا الباب
انموذجاً انتهى واعلم ان البرهان والكشف متطابقان على ان الفيض الوجودي والنور
الرباني والكلمة الوجودية ما نزل من الحق احدياً غير متفرق ثم فارجاً الى الكرسي ثم
يتفرق فرقتين فرقة الى العالم الدنيا وعالم الشهادة وفرقة الى عالم الاخرة
وعالم الغيب وفي ذلك كنهر واحد عظيم يجري مجتمعاً اجزاؤه على الاتصال ثم ينقسم الى نهرين
يجري احدهما الى جانب اليمين وهو اشرف الجانبين والورهما واقويهما والاخر الى
جانب الشمال وهو اخس الجانبين واضعفهما واظلمهما فالسعداء من الناس هم
اصحاب اليمين واهل الاخرة والاشقيا هم اصحاب الشمال واهل الدنيا وقد
اشرنا سابقاً الى ان اهل الدنيا اهل النار لان حقيقة جهنم والامها انما هي ما نشأته
من الدنيا وشهواتها وقد سبق ايضاً انها ليست بدار مستقلة في الوجود لان الدار
منحصرة في الدارين دار الاجسام الطبيعية الكاثفة الفاسدة ودار الاجسام الروحانية الجنة
بحيوة ذاتية وهي المتحدة مع الارواح واما الفرق بين دار الدنيا ودار الجحيم فهو ان النفوس
الشقية ما دامت موجودة بحيوتها الطبيعية كانت الدنيا دار نعيمها ونعمت بشهواتها
كالدواب والانعام واذا انفكت عن هذه الحيوة الطبيعية وانبعثت الى الاخرة
وكانت شديدة التعلق بالدنيا ولذاتها التي هي الالام بالحقيقة وخيراتها التي هي
شرور في الاخرة فانقلبت الدنيا نار جهنم في حقهم وشهواتها حيات وعقارب
متمكنة في صميم قلبهم وطعامها وشرابها حميماً وزقوماً لهم كل ذلك مصورة بصورها

المطابقة لمعانيها متطلعة على افئدة اهلها فلم يزل يحرق قلوبهم ونفوسهم نار الحسد
والغضب والتكبر وغيرها وجلودهم وابدانهم نار الطبيعة والشهوة وتلدغهم وتلسعهم
حيات الهيات السوء وعقاربها وهكذا الى ان يشاء الله فظهر ان الدار دار ان
والدنيا والجحيم في حكم دار واحدة اذا تقرر هذا فنقول ان العرفاء واهل التصوف
اصطلح عندهم في التعبير عن نزول فيض الوجود عنه تعالى الى هذا العالم وعالم الاخرة
بتدلي القدمين عنه تعالى الى هذا العالم وعالم الاخرة بتدلي القدمين منه تعالى على
سبيل التمثيل كما عبروا عن صفتي الكمال والجلال وملكة العقل والنفس باليدين له تعالى
لانهما واسطتا جوده وعطائه وهذه الاطلاقات والاصطلاحات منهم موافقة للكتاب
والسنة كما هو عادتهم قال الشيخ العربي في الباب الرابع والستين وثلثمائة فتدلت
الى الكرسي القدمان حتى انقسمت فيه الكلمة الروحانية فان الكرسي نفسه به ظهرت
فقسمت الكلمة لانه الثاني بعد العرش المحيط من صور الاجسام الظاهرة في الاصل والجوهر
وهما شكلان في الجسم الكل الطبيعي فتدلت اليه القدمان فاستقرت كل قدم في
مكان فسمي المكان الواحد جهنم والاخر جنة وليس بعدهما مكان تنتقل اليه
ما ان القدمان وهاتان لا تستمدان الا من الاصل الذي ظهرتا منه وهو الرحمن المستوي
على العرش فلا يعطيان الا الرحمة فان النهاية ترجع الى البداية بالحكمة غير ان
بين البداية والنهاية طريقاً والا ما كان بدو ولا نهاية فكان سفر الامم النازل
بينهن والسفر مظنة التعب والشقا فهذا هو سبب ظهور ما ظهر دنيا واخرة وزمان
من الشقا وعند انتهاء الاستقرار لمقتضي التبار وتقع الراحة في دار القرار فان قلت

فكان ينبغي عند الحلول في الدار الواحدة المسماة ناراً ان توجد الراحة وليس الامر
كذلك قلنا صدقت ولكن فاتك النظر وذلك ان المسافرين على نوعين مسافر
يكون سفره مما هو فيه من الترفه من كونه محذوماً محمولاً له جميع اغراضه في محفة
محمولة على اعناق الرجال محفوظاً عن تغير الاهواء فهذا مثله في الوصول الى المنزل مثل
اهل الجنة في الجنة ومسافر يقطع الطريق على قدميه قليل الزاد ضعيف المؤنة اذا وصل
الى المنزل العب منه لعب التعب والمشقة زماناً حتى يذهب عنه ثم يجد الراحة فهذا مثل
من يتعذب ويشقى في النار التي منزله ثم تعم الراحة التي وسعت كل شيء ومسافر
بينهما ليس له رفاهية صاحب الجنة ولا التعذب صاحب النار التي منزله فهو من اخرج
وتلقى في الطائفة التي يخرج لشفاعة الشافعين وباخراج ارحم الراحمين قال وهم
على طبقات لقدر ما بقي عليهم من الشقاء والتعب فمن زال في النار شيئاً فشيئاً فاذا
انتهت مدته خرج الى الجنة وهو محل الراحة واخر من يبقى هم الذين ما عملوا
خيراً قط الا من جهة الايمان ولا بايان مكارم الاخلاق غير ان العناية سبقت لهم
ان يكونوا من اهل تلك الدار وبقي اهل هذه الدار الاخرى فيها فتغلق الابواب
وانطبقت النار ووقع الياس من الخروج فحينئذ تعم الرحمة اهلها لانهم قد يئسوا
من الخروج منها فانهم كانوا يخافون الخروج منها لما راوا اخراج ارحم الراحمين وهم
الذين قد جبلهم الله على مزاج يصلح ساكن تلك الدار ويتضرر بالخروج منها كما
جناً فلما يئسوا فرحوا فنعيمهم هذا القدر وهو اول نعيم يجدونه وحالهم فيها كما قد بيناه
بعد فراغ مدة الشقاء فيستعذبون العذاب فيزول الالام ويبقى العذاب لهذا سمي

عذابا لان المآل استعذابه لمن قام به كمن استحلى الجرب من الحكة ثم قال فافهم نعيم
كل دار استعذبه اهله الا ترى صدق ما قلناه النار لا تزال متألمة لما فيها من
النقص وعدم الامتلاء حتى يضع الجبار قدمه فيها وهي احدى تينك القدمين المذكورتين
في الكرسي والاخرى التي مستقرها الجنة قوله وبشر الذين آمنوا ان لهم قدم
صدق عند ربهم واسم الرب مع هؤلاء والجبار مع الآخرين لانها دار جلال
وجبروت وهيبة والجنة دار جمال وانس وتنزل الهي لطيف فقدم الصدق
احدى قدمي الكرسي وهما قبضتان الواحدة للنار ولا ابالي والاخرى للجنة ولا ابالي
لان مآلهما الى الرحمة فلذلك لا يبالي فيهما فلو كان الامر كما توهمه من لا علم له
من عدم المبالاة ما وقع الامر بالجرائم ولا وصف نفسه بالغضب ولا كان البطش الشديد
فهذه كله من المبالاة والهم بالمأخوذ وقد قيل في اهل التقوى ان الجنة اعدت للمتقين
وفي اهل الشقاوة اعد لهم عذابا اليما فلولا المبالاة ما ظهر هذا الحكم فللامور احكام
ومواطن عرضها الهما ولم يتعد لكل حكم موطن فبالقدمين نهى وافقر وبهما امات
واحيى وبهما خلق الزوجين الذكر والانثى ولولاهما ما وقع في العالم شرك فلكل منهما
دار الحكم فيها واهل الحكم فيهم والعالم الرباني لا يزال يتأدب مع الله ويعامله
في كل موطن بما يريد الحق ان يعامل به في ذلك الموطن ومن لا علم له ليس كذلك
انتهى كلامه وقال القيصري في شرح الفصوص ما ملخصه اعلم ان المقامات الكلية الجامعة
لجميع العباد في الآخرة ثلثة على الاجمال وهي الجنة والنار والاعراف ولكل منها
اسم حاكم عليه يطلب بذاته اهل ذلك المقام لانهم رعاياه وعمارة ذلك المقام بهم

والوعد

والوعد شامل للكل اذ وعده تعالى في الحقيقة عبارة عن ايصال كل واحد منا الى كماله
المعين فكما ان الجنة موجودة بها كذلك النار قال تعالى وجاءت كل نفس معها
سائق وشهيد فكما ان الجاذب الى الجنة المناسبة الذاتية والسائق هو الرحمن الرحيم
وملائكة الرحمة فكذلك الجاذب الى النار المناسبة الذاتية والسائق هو العزيز القهار
والشيطان وملائكة العذاب فعين الجحيم ايضا موجود لاسم لا متوعد بها والوعيد هو
العذاب الذي يتعلق بالاسم المنتقم وهو ايضا شامل للكل بوجه فيظهر احكامه
في خمس طوائف لان اهل النار اما مشرك او كافر او منافق او عاص من المؤمنين وهو
ينقسم بالموحد العارف الغير العامل وبالمحجوب وعند تسلط السلطان المنتقم عليهم
يتعذبون بنيران الجحيم كما قال تعالى احاط بهم سرادقها فلما مر عليهم السنون وانقضى الاحقاب
بالنيران ونسوا النعيم الرضوان قالوا سواء علينا اجزعنا ام صبرنا ما لنا من محيص وعند ذلك
تتعلق الرحمة بهم ويرفع العذاب عنهم مع ان العذاب بالنسبة الى العارف الذي
دخل فيها بسبب الاعمال السيئة عذب من وجه وان كان عذابا من وجه آخر لانه يشاهد
المعذب في تعذيبه فيكون عذابه سببا لشهود الحق وهو اعلى النعيم له وبالنسبة
الى المحجوبين الغافلين عن اللذات الحقيقية ايضا عذب من وجه كما جاء في الحديث
ان اهل النار يتلاعبون فيها بالنار والملاعبة لا ينفك عن التلذذ وان كان
معذبا لعدم وجدانه ما انس به من جنة الاعمال التي هي الحور والقصور وبالنسبة
الى قوم يطلب استعدادهم البعد من الحق والقرب من النار وهو المعنى بجهنم ايضا
عذب وان كان في نفس الامر عذابا كما يشاهد ههنا ممن يقطع مواعدهم

ح ساعد

ويرى الفهم من العقلاء مثل بعض الملاحدة ولقد شاهدت رجلا سمرة اصول
اصابع احدى يديه بمسامير غلظ كل منها كالقلم وكان يفتخر بذلك ولم يرض
باخراجه وبقي على حاله الى ان مات وبالنسبة الى المنافقين الذين لهم استعداد
الكمال واستعداد النقص وان كان اليما لادراكهم الكمال وعدم امكان الوصول
اليه لهم ولكن لما كان استعداد نقصهم اغلب رضوا بنقصانهم وزال عنهم ما تألمهم
بعد انتقام المنتقم منهم بتعذيبهم وانقلب العذاب عذبا كما يشاهد ممن لا يرضى
بامر خسيس اولا اذا وقع فيه وابتلى وتكرر صدوره منه يألف به ويعتاده فيصار
يفتخر به بعد ان كان يستحقره وبالنسبة الى المشركين الذين يعبدون غير الله من
الموجودات فينتقم منهم لكونهم حصروا الحق فيما عبدوه وجعلوا الاله المطلق مقيدا
واما من حيث ان معبودهم عين الوجود الحق الظاهر في تلك الصور فما يعبدون
الا الله فرضي الله منهم من هذا الوجه فيقلب عذابهم عذبا في جهنم وبالنسبة الى
الكافرين ايضا وان كان العذاب عظيما لكنهم لم يتعذبوا به لرضاهم بما هم فيه
فان استعدادهم يطلب ذلك كالاتوني يفتخر بما هو فيه وعظم عذابه بالنسبة الى
من يعرف ان وراء مرتبتهم مرتبة وانواع العذاب غير مخلد على اهله من حيث
انه عذاب لانقطاعه بشفاعة الشافعين وآخر من يشفع هو ارحم الراحمين
كما جاء في الصحيح لذلك ينبت الجرجير في قعر جهنم ومقتضى سبقت رحمتي غضبي

فصل في استيضاح معرفة جهنم ومادتها وصورتها قد سبق ان جهنم
من سنخ الدنيا واصلها فمادتها هي تعلق النفس بامور الدنيا من حيث هي دنيا

وصورتها

وصورتها هي صورة الهيئات المؤلمة والاعدام والنقائص فان الاعدام والنقائص وان
كانت من حيث هي امور سلبية غير مؤثرة ولا معذبة الا ان صورها الحضورية وحصولها الخارجي
نوع من الوجود للشيء الموصوف بها وهي من هذه الجهة شرور حقيقية حاصلة للشيء الا ترى
ان تفرق الاتصال مع انه امر عدمي لانه عبارة عن زوال الاتصال عما من شانه الاتصال
ففيه غاية الالم للحس اللامس به لانه عدم محسوس مشهود للنفس واذا كان العدم موجودا كان شرا
حقيقيا ويكون ادراكه للمستدرك ادراك امر مناف حاصل بنفسه للمدرك لان العلم الشهودي
هو بعينه نحو وجود المعلوم الخارجي والمعلوم بهذا العلم اذا كان عدما خارجيا كان ذلك
العدم مع كونه عدميا امرا موجودا فيكون شرا حقيقيا ففيه غاية الالم وغاية الشرية
فافهم هذا فانه دقيق غامض وبهذا يندفع شبهة مشهورة وهي ان الالم شر
مع كونه وجوديا لانه ادراك المنافي والادراك امر وجودي فهذا ينافي قول الحكماء
ان الشر الحقيقي مما لا ذات له في الخارج بل هو عدم ذات او عدم كمال للذات ولا يغني
في الجواب ان الالم ليس شرا بالذات وانما هو شر بالعرض لان البديهة والوجدان
يحكمان بان الالم شر في نفسه لصاحبه مع قطع النظر عن كونه فاقدا لعضو او اتصال
او غير ذلك من النقصانات اذا تقرر هذا فنقول ان صورة جهنم في الآخرة هي صورة الالام
التي اعدام ونقائص حاصلة للنفس فالنفوس الشقية ما دامت على فطرة تدرك بها النقائص
والاعدام الموصوفة بها التي من شان تلك النفوس ان تتصف بمقابلاتها يكون لها
الالام شديدة بحسبها فتلك الالام باقية فيها الى ان يزول عنها ادراكها لتلك النقائص
اما بتبديل فطرتها الى فطرة ادنى واخس من تلك الفطرة او بزوال تلك النقائص

والاعدام بحصول مقابلاتها من جهة ارتفاع حال تلك النفوس وقوة كمالاتها واشتغالها
بادراك امور عالية كانت تعتقدها من قبل وصارت داهلة عنها ممنوعة عن ادراكها
لانصراف توجهها عنها الى تلك الشواغل الحسية فعلى التقديرين يزول العذاب ويحصل الراحة
والحاصل ان جهنم هي صورة الدنيا من حيث هي دنيا حاصلة في موضع النفس يوم القيمة
فتلك الصورة التي لجهنم مشتملة على جميع ما في السماء والارض من حيث نقائصها وشرورها لا من
حيث كمالاتها وخيراتها فانها من حيث كمالاتها وخيراتها هي من الجنة فالنفس ما دامت
في هذا العالم تدرك الموجودات العالمية بهذه الحواس البدنية وكل ما تدرك بهذه الحواس
يكون مخلوطا غير متميزة حقها من باطلها وجيدها من فاسدها فيرى الشمس والقمر والنجوم والسماء
والارض على صورة مخلوطة مشتبهة فيزعم ان لها بقاء وثباتا وان ضوء الشمس ونور القمر
والكواكب بحسب الحقيقة على هذه الهيئة وانها ذاتية لتلك الاجرام قائمة بها لا بالغير وان
السماء والارض كل منهما على هذه الهيئة التي يدركها الحس من البقاء والثبات
والارتفاع والانخفاض والوضع والترتيب فاذا جاء يوم القيمة نبذت هذه الاشياء
غيرها والفصل ما لها عما ليس لها وامتاز حقها من باطلها ونورها العرضي من ظلمتها
الاصلية وخبيثها من الطيب كما قال تعالى وما كان الله ليذر المؤمنين على ما انتم عليه حتى
يميز الخبيث من الطيب الاية فصورة جهنم عبارة عن الحقيقة الاصلية لهذا العالم متميزة عن ما
هو خارج عنها من الخيرات والكمالات فاذا قامت القيمة واستقر كل طائفة في دارها
ورجع كل صورة الى حقيقتها فيكون الحكم في اهل الجنة بحسب العطية الامر الالهي في النشاة
الاخرة ويكون الحكم في اهل النار بحسب العطية الامر الالهي في مادة هذا العالم الذي اودع الله

فيها لمن

في حركات الافلاك وفي الكواكب الثابتة والسبعة المطموسة انوارها فهي كواكب لكنها مطموسة
الانوار في القيمة وكذا الشمس شمس لكنها منكسفة النور لان انوارها مستفادة من مباديها
الاصلية فهي بالحقيقة قائمة بتلك المبادي لا بهذه الاجرام قال في الباب الستين من الفتوحات
يقرب حكم النار من حكم الدنيا فليس بعذاب خالص ولا نعيم خالص ولهذا قال تعالى لا يموت
فيها ولا يحيى وسبب ذلك انه بقي ما اودع الله عليهم في الافلاك وحركات الكواكب
من الامر الالهي وتغير منه على قدر ما تغير من صور الافلاك بالتبديل ومن صور الكواكب بالطمس
والانتثار فاختلف حكمها بزيادة ونقص وغير ذلك وقال في الباب الستين وثلثمائة
جهنم اعاذنا الله واياك ان جهنم من اعظم المخلوقات وهي سجن الله في الاخرة
وسميت جهنم لبعد قعرها يقال بئر جهنام اذا كانت بعيدة القعر وهي تحتوي على حرور
وزمهرير ففيها البرد على اقصى درجاته والحرور على اقصى درجاته وبين اعلاها وقعرها خمس
وسبعون مائة من السنين واختلف الناس فيها هل خلقت بعد او لم تخلق والخلاف مشهور فيها
وكذلك اختلفوا في الجنة واما عندنا وعند اصحابنا اهل الكشف والتعريف فهما مخلوقتان غير
مخلوقتين واما قولنا مخلوقتان فكرجل بنى دارا فاقام حيطانها كلها الحاوية عليها خاصة
فيقال هي دار فاذا دخلتها لم تر الا سورا دائرا على فضاء وساحة ثم بعد ذلك ينشى
بيوتها على اغراض الساكنين فيها من بيوت وغرف وسرادق ومهالك ومخازن
وما ينبغي ان يكون فيها وهي دار حرورها هواء محرق لا جمر لها سوى بني ادم والاحجار
المتخذة الهة والجن لهبها قال تعالى وقودها الناس والحجارة وقال انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم وقال فكبكبوا فيها هم والغاوون وجنود ابليس اجمعون

وتحدث فيها الالات بحدوث اعمال الجن والانس الذين يدخلونها وقد خلقها الله
تعالى من صفة الغضب وجميع ما يخلق فيها من الالام والمحن التي يجدها الداخلون فيها
فمن صفة الغضب الالهي ولا يكون ذلك الا عند دخول الخلق فيها من الجن والانس متى
دخلوها واما اذا لم يكن فيها احد من اهلها فلا الم في نفسها ولا في نفس ملائكتها بل
هي ومن فيها من زبانيتها في رحمة الله متنعمون متلذذون يسبحون لا يفترون بقوله تعالى
ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبي ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى فان الغضب هنا هو عين
الالم ممن لا موافقة له ممن يدعي طرفيها ويريدان يأخذ الامر من التمثل والمناسبة
فيقول ان جهنم مخلوقة من القهر الالهي وان الاسم القاهر هو المتجلي لها ولو كان الامر كما
قاله لشغلها ذلك عن نفسها وما حدث لها من التسلط على الجبابرة ولم يكن لها ان تقول
هل من مزيد والا ان تقول لكل بعضي بعضا فتزول الحق اليها برحمة التي وسعت كل شي
وسع لها المجال في الدعوى والتسلط على الجبابرة والمتكبرين فالناس غالطون في
شان خلقها ومن اعجب ما روينا عن رسول الله صلى الله عليه واله انه كان قاعدا
مع الصحابة في المسجد فسمعوا هدة عظيمة فارتاعوا فقال صلى الله عليه واله اتعرفون ما هذه الهدة
قالوا الله ورسوله اعلم قال حجر القي من اعلى جهنم منذ سبعين سنة الان وصل الى قعرها
فكان وصوله الى قعرها وسقوطه فيها هذه الهدة فما فرغ من كلامه صلى الله عليه واله
الا والصراخ في دار منافق من المنافقين قد مات وكان عمره سبعين سنة
فقال رسول الله صلى الله عليه واله الله اكبر فعلم علماء الصحابة ان هذا الحجر هو ذلك
المنافق وانه منذ خلقه الله يهوي في جهنم فبلغ عمره سبعين سنة فلما مات

حصل

حصل في قعرها قال الله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار فكان سمعهم
تلك الهدة التي اسمعهم الله ليعتبروا فانظر ما اعجب كلام النبوة وما الطف تعريفه وما
اعذب كلامه صلى الله عليه واله انتهى كلامه تذكرة كشفية لما علمت ان الجنة
فوق السماء السابعة من حيث الرتبة وهي بحسب الحقيقة والذات في داخل حجب
السموات والارض لانها في عالم الملكوت وعالم الملكوت باطن الملك وعلمت
ان المثوى الاخرة من الدنيا فاعلم ان هذا العالم بمنزلة مطبخ ينضج فيه اطعمة اهل الجنة
والمطبخ ما كولاتهم بحرارة الحركات السماوية واشعة الكواكب فان باعمال بني ادم هي
مواد اغذيتهم التي بها نشو نفوسهم وابدانهم الاخروية فكلما كانت اعمالهم اتم عند الله
واكثر نضجا من جهة الرياضات الاخروية والمتاعب البدنية في سبيل الله كانت اغذيتهم
وفواكههم واشربتهم الغائية الاخروية اوفق واتم صلوحا واشد تقوية للحيوة الباقية
قال اهل الكشف ان كرة الاثير واشعة الشمس والكواكب التي هي بمنزلة الجمرات تحت
القدر كما تؤثر في المولدات وهذه الفواكه والمعادن بحرارتها انضاجا لما في ذلك
من المنفعة كانت رحمة مع كونها نارا كذلك من عرف نشاة الاخرة وموضع
الجنة والنار وما في فواكه الجنة من النضج الذي يقع به الالتذاذ لاكلها من اهل
الجنان علم اين النار واين الجنة وان نضج فواكه الجنة بسببها حرارة النار
التي تحت مقعر ارض الجنة فتحدث النار حرارة في مقعر ارضها فيكون بها صلاح
ما في الجنة من الماكولات وما لا ينضج الا بالحرارة وهي لها الحرارة النار تحت القدر
فان مقعر ارض الجنة هو سقف النار والشمس والقمر والنجوم كلها في النار وكن

الحاكمة انّما اودع الله فيها ما كانت منافع حيوانات الدنيا وحيوانات الجنة التي
هي النفوس اهل النجاة بابدانهم المناسبة لها في الاشكال والصور فيفعل حرارة النار بالاشياء
هناك علواً كما تفعل بالاشياء ههنا سفلاً وكما هو الامر ههنا كذلك ينتقل الى هناك
بالمعنى وان جلف الصور الاخرى ارض الجنة مسكاً كما ورد في الخبر وهو حار بالطبع ولما
من النار واشجار الجنة مغروسة في تلك التربة المسكية كالقيقني حال نبات هذه الدار
الدنيا الزبل لما فيه من الحرارة الطبيعية لانه متعفن والحرارة يعطي التعفن في الاجسام القابلة
للتعفن وهذا القدر كاف في تقوى النار اعاذنا الله منها في الدارين انتهى كلامه وهذا الكلام
وان كان مبناه على المقدمات الخطابية والتمثيلات الا انه اذا استقصي عاد برهانياً ولولا
مخافة الاطناب لاوضحناه على وجه الحكمة وسبيل البرهان واياك ان تحمل كلامه على ان جهنم
ليست الا هذا العالم تحت الفلك الاقصى لما مر ان جهنم هي من النشأة الآخرة وان كانت
صورتها هي آل الدنيا وباطنها وحقيقتها والذي ذهب اليه هذا المحقق من ان نضج فواكه
الجنة وطبخ طعامها بحرارة هذا العالم واشعة الكواكب بسبب ان الانسان انما يتكون ويتم
ويتم خلقته ويتحمل طبيعته باستحالات وانقلابات تطرأ على مادته ولا يمكن ذلك الا
بحرارة غريزية محللة وتلك الحرارة مستفادة من الحركات الاجرام الفلكية واشعتها
كما ثبت في مقامه ثم ان استكمال الانسان بحسب كلتا قوتيه النظرية والعملية انما
يتم بالحركات البدنية والفكرية والحركة تحتاج الى الحياة والحرارة والحركة متصاحبان لا ينفك
احدهما عن الاخرى وكما ان جميع الحركات في هذا العالم ينتهي الى حركات الافلاك سيما
الفلك الاقصى فكذلك جميع الحرارات الغريزية والاسطقسية تنتهي الى اضواء الكواكب سيما

ضوء الشمس كما يظهر عند التفتيش والاعتبار والاستقراء ثم لا يخفى عليك ان كل مادة متصورة بصورة
ادنى اذا انتقلت الى ان تلبس صورة اعلى فذلك انما يكون بان يحصل لها بصورتها الاولى
شبه التعفن والهضم والانكسار كالحبة المدفونة في الارض ما لم تتعفن صورتها الجمادية ولم
تتعفن باستيلاء الحرارة عليها لم تقبل صورة نباتية وكذا النفس في انتقالات النطفة في
اطوارها النباتية والحيوانية وهكذا الحكم في الترقيات الواقعة في النفس فانها مسبوقة
بانكسارات وانهضامات نفسانية منشأها الحركات البدنية في النسك البدنية والحركات
الفكرية في النسك العقلية والكل منوط بحركات الافلاك والكواكب باضوائها فانكشف ان
الكمالات العلمية للنفوس التي بها يحصل حورها الاخروية وبها تتم نعيمها وغذاؤها وشجرها والعلمية ح
وثمارها في الجنة انما يحصل بحرارة الطبيعة الدنيوية التي هي من جوهر نار الجحيم وسنخها كما مر
غير مرة فصل في تعيين محل الآلام والعقوبات في النار لما علمت ان حقيقة
جهنم حقيقة ممزوجة من الدنيا والآخرة بحسب المادة والصورة فان مادتها الاعدام والشرور
الدنيوية وصورتها حضورها عند النفس بصورة ادراكية مؤلمة من جهة تعلقها والتفاتها بالدنيا
فاعلم ان العذاب والنقمة ليسا امراً بسيطاً كالبدن فقط او النفس الناطقة
فقط او النفس الحيوانية فقط اما البدن فالجوارح والاعضاء ليست بمواضع الآلام بل هي
ما يستعد بحسبه ما يرد عليها من انواع العقوبات والآلام لانها قابلة للتفصيل
والوصل والحرارة والبرودة وغيرها من الاضداد والاعدام فكل ما يرد على الجسم يكون
صفة كائنة له واذا زال اتصاله كان قد بطل في ذاته وحدث ذاتان جسمان
منفصلان وليس اذا طرأت عليه صفة مضادة التي كان عليها بقيت الاولى

فانّ النفس

مع الثانية ليكون آفة وضرراً له كالجوهر النفساني جامعة لادراك احد الضدين مع آخر
الذي كان ملايماً لها فيتضرر بالآخر كما اذا ورد على عضو من بدنها الفساد كيفية
المزاجية فتدرك بالاولى وهي المعتدلة التي بها قوتها اللمسية الثانية المضادة
لها فيحصل الالم ولا يمكن مثل ذلك في الجسم وصورته السارية فيه فيتألم وليس كل
من دخل دار العذاب والعقوبة معذباً معاقباً بها كان مستعداً بالكمالات
والزبانية وكأهل السجن والاعوان وكمستقر الخوارج حيث جعلها الله محلاً للانعام
من النفس التي كانت تحكم عليها وتنحرها بامر الله فالآلام تختلف عليها بما تراه في
ملكها وموضع انقرضها خلاف الغلبة وتحسبه من جهة ما ينقل اليها المدركات من
المشاعر والحواس واما النفس الناطقة اعني الروح الالهي محل الحكمة والمعرفة فهي سعيدة
في الدنيا والآخرة لا حظ لها في الشقاء لانها ليست من عالم الشقاوة والشر
الا ان الله ركبها هذا المركب الحيواني المسمى بالنفس الحيوانية فهي لها كالدابة
وليس للناطقة الا المشي بها على الصراط المستقيم فان اجابت النفس الحيوانية
لها فهي المركب الذلول المرتاض وان ابت فهي الدابة الجموح كلما اراد الراكب
ان يردها الى الطريق حرنت عليه وجمحت واخذت يميناً وشمالاً افراطاً حرنت
ولتفريط القوة راكبها وللراكبان يروضها ويؤدبها حتى يتبدل ذاتها
عما كانت وليصير طبعها موافقاً لما اراد منها صاحبها واما النفس الحيوانية
فالمعاصي وان كانت بسببها الا انها لا ذنب لها ولا معصية لان الافعال
الصادرة منها كالشهوة والغضب وغيرها هي كمالات ومقتضيات لها بها تبتهج الرحمة

ولقدرته وليست مما تقصد في افعالها المخالفة له ولا في اتيانها المعصية انتهاكاً للشريعة
وانما تجري بحسب طبيعتها وكل ما يجري من الافعال بحسب الطبع فهو تسبيح له وتقديس كما
علم سابقاً لكنها التوت انها على طبيعة لا توافق صاحبها وراكبها على ما يراد منها فاذن
يجب على الانسان تأمل في هذا المقام وتحديد محل الالم فاعلم ان محل الآلام كالممتزج
من امرين وهي النفس الادمية المتصلة بالنفس الحيوانية قبل ان تصير عقلاً بالفعل
فهي كالبرزخ الجامع للطرفين والمتوسط بينهما فهي محل صورة العقوبات من حيث كونها
نفساً حيوانية ومدرك الآلام من حيث كونها ناطقة فاذا وقع العقاب يوم القيمة
فانما يقع على النفس الحيوانية لمخالفتها للنفس الناطقة في سلوك طريق الحق كما
يضرب الدابة اذا جمحت وخرجت عن الطريق الذي يراد المشي عليه الا ترى الحدود
الشرعية في الزنا واللواطة والسرقة وغيرها انما محلها النفس الحيوانية وهي التي
تحس بالم القتل وقطع اليد وضرب الظهر فتعلقت الحدود بالجسم وقام الالم
بالنفس الحساسة المتخيلة واما النفس الناطقة اعني جوهر العقل المدرك للمعقولات المحضة
لا تبرح عن مكانها العالي الشريف في علو شرفها في عالمها وسعادتها الدائمة لانها
المنفوخة من روح الله وليست هي موجودة في اكثر الناس واما الحيوانية فلا يخلو منها
انسان سواء كان سعيداً وهي سليمة مطيعة ذلولة او كان شقياً فهي عاصية جموحة فالمطيعة
تفرح يوم الآخرة في رياض الجنة ومراتعها والعاصية تعاقب وتعذب حتى تصير
منقادة واما الاعضاء والجوارح فما عندها الا النعيم الدائم في جهنم مثل ما هي الخزنة عليه
من كونها مسبحة له ممجدة مطيعة دائماً لما يقوم بها او يقام عليها من الافعال كما في الدنيا

فيخيل الانسان ان العضو يتألم ويتاذى لاحساسه في نفسه بالالم وليس كما توهم
انما هو المتألم المتاذي بما يحمله اليه حاسته الجارحة من صورة ما يكرهه الا ترى المريض
اذا نام وهو حي والحس عنده موجود والجرح الذي يتألم به في يقظته حاصل في العضو
ومع هذا لا يجد المالان الواجد للالم قد صرف وجهه عن عالم الشهادة الى عالم البرزخ
فما عنده خبر فاذا استيقظ المريض ورجع الى عالم الشهادة ونزل الى منزل الحواس
قامت به الاوجاع والالام فان بقي في البرزخ على ما يكون عليه اما في رؤيا مفزعة
وصورة مولمة فيالم او في رؤيا حسنة وصورة ملذة فينعم فينتقل معه النعيم او الالم حيث
انتقل وهكذا حاله في الاخرة وفيه تنبيه لما قلناه وتحقيق بما لوّحناه **فصل** في الاشارة
الى الزبانية وعددها قال تعالى عليها تسعة عشر وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة وما جعلنا
عدتهم الا فتنة للذين كفروا الاية اعلم ان الله سبحانه ملائكة عمالة باذنه في الاجسام كما ان
له ملائكة علامة لا التفات لهم لغيره تعالى ولا شغل لهم في الاجسام وهم المشار اليهم بقوله
والسابقات سبقا فالمدبرات امرا الى الملك الوثاني وهي مدبرات الامور في
برازخ عالم الظلمات واشباح عالم الطبيعة التي ظاهرها الدنيا وطبقاتها وباطنها
الجحيم وطبقاتها وانما اوتيت بلفظ الفاء الدالة على الترتيب والتعقيب الوجودي لان كلا
منها تحت جوهر قدسي من المفارقات السابقة الوجود على التفاتيات المدبرة و
الطبيعيات المحركة وهي كروحانيات العالم الكبير السماوي والعالم الصغير الانساني
وفيه انموذج لما في العالم الكبير فهي في العالم الكبير العلوي ارواح الكواكب السيارة
وارواح الثوابت التي يجمعها اثنا عشر برجا والجملة تسعة عشر مدبرا على الاجال

واما تفاصيل الاخرى لبعضها تحت حيطة البعض وحكمه وكذا في العالم الصغير الانساني تسعة
عشر قوى هي رؤس سائر القوى والطبائع المباشرة للتدبير والتصرف في البرزخ
السفلية الحيوانية والنباتية اثنا عشر منها هي مبادي الافعال الحيوانية المدركة
والمحركة عشر منها للادراك الخمسة الظاهرة والخمسة الباطنة واثنان للتحريك
احدهما الشهوة مبدا الجذب للملايمات والاخر للغضب مبدا الدفع للمنافرات
وسبعة منها مبادي الافعال النباتية فثلثة منها الاصول في فعل التغذية والتنمية والتوليد
واربعة منها الفروع والخدمة للغاذية واخاديها هي الجذب والامساك والهضم
والدفع فلكل من هذه التسعة عشر مدخل في اثارة نار الجحيم التي هي ناشئة من نيران
حرارة جهنم الطبيعة وشهواتها التي هي نيرانات كامنة اليوم محجوبة عن نظر الخلايق
وستبرز يوم القيمة بحيث اما الانس محرقة للجلود منزعة للابدان قطاعة لنياط
للشوي تدعو من ادبر وتولى والانسان مادام كونه محبوسا في الدنيا بهذه
المحابس الداخلية والخارجية التي باطنها مملو بنار الجحيم مسجونا بسجن الطبيعة مغلولا
اسيرا في ايدي المدبرات العلوية تسعة عشر والموثرات السفلية التسعة عشر لا يمكنه
العروج الى دار الحيوان والدخول في عالم الجنان ومعدن الروح والريحان
فهو لا يزال معذبا بعذاب الجحيم محترقا بنار الجحيم مقيدا بالسلاسل والاغلال كالاسرى
والعبيد وحاله كما افصح الله عنه لقوله خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه ثم في سلسلة ذرعها
سبعون ذراعا فاسلكوه لعدم خلاص نفسه من حبس البدن وعدم استكمال ذاته
بالعلم والعمل لتصيره كالمجردين الاحرار احرارا من اسر الشهوات ولا تعبد لقيد الهوى

والتعلقات ولذلك وقع التعليل بترك العلم والعمل في قوله تعالى انه اي لانه كان لا يؤمن
بالله العظيم ولا يحض على طعام المسكين فالاول اشارة الى ترك العلم الالهي والثاني
الى ترك العمل الصالح فاذا انتقل روحه بموت الجسد من هذا العالم الى عالم الاخرة
التي هي في داخل حجب السموات والارض كان كمن ينتقل من السجن الى السجين ومن الهوى
الى الهاوية وكان ههنا ايضا مسجونا محاطا بالجحيم ولكن لا يحس بالم السجن وعذاب
الحبس وليس له اليوم ههنا حميم ولا طعام الا من غسلين لا ياكله الا الخاطئون فاذا
كشف عنه الغطاء احس بذلك وانتقل العذاب من باطنه في الدنيا الى ظاهره في الاخرة
فيورد به المالك المالك الى ايدي هذه الزبانية التسعة عشر التي هي من نتايج تلك المدبرات الكلية
فيعذب بها كما يتعذب بها في الدنيا من حيث لا يشعرون ومن كان على هدى من ربه
مستويا على صراط مستقيم صراط الله العزيز الحميد فيسلك سبيل الاخرة بنور الهداية وقدمي
العبادة والتقوى ليصل الى دار السلام ويسلم من هذه المالكات المعذبات الاركان
ويتخلص من رق الدنيا واسر الشهوات الامرات بالمنكرات ضرب الله مثلا رجلا فيه
شركاء متشاكسون ورجلا سلما لرجل هل يستويان مثلا الحمد لله بل اكثرهم لا يعلمون
فصل في الاشارة الى درجات السلوك الى الله والوصول الى الجنة
الحقيقية وما بازائها من دركات البعد عن الله والسقوط في النار الحقيقية قال بعض
المحققين الخلق اتصف اولا بالوجود الخاص ثم بالعلم الخاص ثم بالارادة ثم بالقدرة
الجزئيتين ثم بالفعل وحيث يكون المعاد عودا الى الفطرة الاصلية ورجوعا الى
البداية في النهاية فلا بد ان تنتفي من السالك هذه الصفات على التدريج

والترتيب المعاكس للترتيب الاول الحدوثي فالسالك الى الله بقدم الايمان ونور
العرفان لا بد ان ينتفي منه اولا الفعل وهو مرتبة التقوى والزهد في الدنيا قوله ليس لك
من الامر شيء وقوله ما ادري ما يفعل بي ولا بكم ان الحكم الا لله ثم لا بد ان ينتفي منه الارادة
ولم تبق فيه ارادة الا باذن الله ورسوله بل استهلك ارادته في ارادة الله ورسوله
وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة لان جميع
الاشياء صادرة منه على وفق قضائه وقدره على ابلغ وجه وافضل النظام فاذا وصل
الى هذا المقام وتمكن فيه واستقام رضي بالقضاء وحصل له مقام الرضا واستراح من
كل هم وغم وعذاب لانه راى الاشياء كلها في غاية الجودة والحسن والتمام وراى
رحمة الله وسعت كل شيء بل راى العارف في كل شيء وجه الحق الباقي وراى غيره
هالكا اذ لا غير فراى الحسن المطلق والجمال المطلق متجليا عليه في كل شيء فيكون مبتهجا
متلذذا منه راضيا فان من راى صورة جملة العالم مكشوفة لديه حاضرة عنده حضورا علميا
على احسن ترتيب وخير نسق ونظام من جهة العلم بالله وصفاته وافعاله وبالجملة
علم الاشياء من جهة العلم باسبابها ومباديها الاخذة من عند الله كما هو طريقة
الصديقين الذين ينظرون بنور الحق الى الاشياء ويستشهدون به على كل شيء كما في
قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وكان قبل هذا الشهود يرى الاشياء
كسائر الناس بنور الحس او بنور الفكرة المشوب بالظلمة المثير للغلط والخطا
فصارت الارض غير الارض في حقه واشرقت الارض بنور ربها عنده وكذا
السموات وما بينهما فيكون في جنة عرضها السموات والارض على وجه حقي منور

و بهذا الوجه يسمى خازن الجنة الرضوان لان السالك ما لم يبلغ الى مقام الرضا لم يدخل الجنة
ولا وصل الى دار الكرامة والقرب كما ورد من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليعبد ربا
سوائي وليخرج من ارضي وسمائي وقال ورضوان من الله اكبر ثم بعد هذا المقام لا بد ان
ينتفي عنه القدرة حتى لا يرى لنفسه حولا ولا قوة وقدرة مغايرة لقوة الحق وقدرته التي لا يخرج منها
شيء من المقدورات ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فيكون في مقام التوكل ومن يتوكل
على الله فهو حسبه ان الله بالغ امره وهو مقام التفويض وافوض امري الى الله ثم بعد ذلك
لا بد ان ينتفي عنه صفة العلم لاضمحلال علمه في علم الله الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض
ولا في السماء لان علمه تعالى بالاشياء عين ذاته والعارف ينظر بنور ربه الذي هو علمه بذاته
وبغيره الى الاشياء وليس له علم آخر به يعلم شيئا لقصور نظره على ملاحظة الحق وصفاته
وآثاره من حيث هي آثاره فيستهلك علمه في علمه تعالى وهو مقام التسليم كما قال تعالى ويسلموا
تسليما وقوله سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين وقوله فسلام لك من اصحاب اليمين ثم
بعد ذلك لا بد ان ينتفي وجوده الذي به كان يوجد من قبل ويضمحل في وجود الحق الذي
به يوجد كل شيء والقيوم حتى لا يكون له في نفسه عند نفسه وجود وهذا مقام اهل الوحدة
وهو اجل المقامات واجل الكرامات وهو مقام اهل الفناء في التوحيد اولئك
الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين فهذه نهاية
درجات السالكين الى الله تعالى بقدم الايمان ونور العرفان وليس وراءها
عبادان قرية واما من لم يسلك سبيل اهل التوحيد وكانت افعاله واحواله
على حسب اراداته ومقتضى طبعه فيكون كما اشار اليه بقوله تعالى ولو اتبع الحق

وليس وراء عبادان قرية

اهوائهم

اهوائهم لفسدت السموات والارض ومن فيهن فيصير لا محالة ممنوعا عما استدعاه
هواه محجوبا عن مقتضى طبعه ومشتهاه كما قال تعالى وحيل بينهم وبين ما يشتهون فوقع في سخط الله
ونار غضبه اذ من اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله فيوصله الهوى الى الهاوية ومحروما
عن جميع ما يستلذه ويهواه قلبه فيقيد بالسلاسل والاغلال كما هو صفة العبيد والمماليك
ويسلمه مالك نفسه الى المهالك ولهذا يسمى خازن النار بالمالك فيكون له بازاء كل
درجة من درجات اهل الحق دركة في الجحيم فله بازاء درجة التوكل دركة الخذلان كما
في قوله وان يخذلكم فمن ذا الذي ينصركم من بعده وبازاء درجة التسليم دركة الهوان
قوله تعالى ومن يهن الله فما له من مكرم وبازاء درجة القرب والوصلة دركة الطرد واللعنة
كما في قوله اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وكما ان انتفاء القدرة والعلم والوجود في
الطائفة الاولى اوجب لهم القدرة الغير المتناهية والعلم الذاتي اللدني والوجود
المخلد الابدي كذلك في هذه الطائفة اقتضى استبدادهم بهذه الصفات عجزا غريزيا
وجهلا كليا وهلاكا سرمديا وذلك هو الخزي العظيم فصل في شجرة طوبى
وشجرة الزقوم قال تعالى طوبى لهم وحسن مآب وقال ان شجرة الزقوم طعام الاثيم
اي شجرة منها طعام الآثمين انها شجرة تخرج في اصل الجحيم يعني الطبيعة الدنيوية طلعها
كأنه رؤوس الشياطين والطلع عبارة عن مبدأ وجود الاشجار ومنشأ حصول الاثمار
وبروزها عن الاكمام والمراد منه ههنا مبدأ الاعتقادات الباطلة والاخلاق الرديئة
وهي رؤوس الصفات الشيطانية التي كل منها اذا رسخت في النفس وقويت صارت
صورة جوهرية شيطانية كما علمت من صيرورة الصفات الغالبة من النفس صورا جوهرية

نفسانية من جنس تلك الصفات فتلك الصفات التي هي مبادي تكون الشياطين
هي الاهوية المغوية والاماني المردية والشهوات المذمومة لانها مما يتغذى بها ويتقوى
نفوس اهل الضلال ويملي بها بواطنهم ويتكون منها نار الجحيم والعذاب الاليم كما قال
سبحانه ثم انكم ايها الضالون المكذبون لآكلون من شجر من زقوم فمالئون منها البطون
اي يملئون بطونهم اي نفوسهم من الشهوات المذمومة ومواد الامراض النفسانية الباعثة
لفنون من العذاب وانواع من المحن والآلام في الآخرة كمن ادى به نهمته الى الحمى والفالج
وغيره من الاوجاع والآلام واعلم ان النفس الانسانية اذا كملت في العلم والعمل صارت
كشجرة طيبة مثمرة لثمرات العلوم الحقيقية وفواكه المعارف اليقينية وكانت اصلها علوما
ثابتة وفرعها نتائج هي حقائق عالم الملكوت ومعارف عالم اللاهوت هذا من حيث
قوة العلم والادراك واما من حيث قوة العمل والتأثير وهي التي بحيث كل ما تريده وتتمناه
يحضر عندها بقوتها العملية القوية على احضار الصور المطلوبة دفعة بلا مهلة لان باطن الانسان
في الدنيا عين ظاهره في الآخرة كما مرت الاشارة اليه سابقا والانسان
يتصور ويخترع ههنا بالقوة الخيالية كل ما يريده ويشتهيه فيحضر صور مشتهيات كثيرة
في باطنه بحسب التمثل الذهني الا ان تلك الصور ليست موجودة ولا حاضرة عند حسه في الخارج
بل عند خياله في الذهن بوجود ضعيف غير متأكد ولاجل ذلك لا يلتذ منها لذة يحصل
من المشتهيات العينية ولا انصراف النفس منها الى الشواغل الحسية واما عند القيامة
فلكون النفس مجردة عن شواغل الدنيا وآثار المحسوس وكون الباطن مكشوفا ظاهرا
والعلم عينا والغيب شهادة كانت اللذة على حسب الظهور والوجود فيكون

شهوته

مفرط

فيكون مفرطة لانها نزلت تلك الصورة منزلة الصورة الموجودة في العيان ولن تفارق الآخرة
الدنيا في هذا المعنى الا من حيث كمال القوة والقدرة للنفس الانسانية على تصوير الصورة
عند القوة الحساسة كما تشتهيه في الآخرة دون الدنيا اذ ليس لها في الدنيا هذه
القدرة لتوزع قواها وعدم جمعية همتها لاشتغالها بالخارجيات وشواغل الحسيات
فالانسان السعيد كلما اشتهى في الآخرة حضر عنده دفعة ويكون شهوته سبب تخيله
وتخيله سبب تمثل الصورة بين يديه وحضورها لديه كما قال تعالى فيها ما تشتهيه الانفس
وتلذ الاعين وهم فيها خالدون وهذه القدرة اوسع واكمل من القدرة على ايجاد الشيء
في الدنيا اي في خارج الحس فان الموجود في الدنيا لا يوجد في مكانين ولا في مكان
واحد يوجد اشيان للتزاحم والتضايق الواقعين في هذا العالم والنفس ايضا اذا
اشتغلت بفعل في الدنيا احتجبت وامتنعت عن فعل آخر فشغلها محسوس عن محسوس
آخر وحجبها لذة عن لذة اخرى والمتلذذ ايضا لا يقوى في اللذة ههنا الا لتقاره في لما فيه
وامتزاجه بغيره وكذا القياس في حال الالم والمولم في الدنيا بالنسبة الى حال الايلام في الآخرة
فاذن الصور المحسوسة تتضاعف عند الانسان بلا مزاحمة ولا تضايق ولا تحيل
هناك وجود صور غير متناهية دفعة اذ لا يجري فيه براهين امتناع الامور الغير المتناهية
مجتمعة وايضا لا يشغل النفس بعض المحسوسات هناك عن بعض آخر لقوة النفس فيكون
اللذة كثيرة غير محصورة ولكون الصور الملتذة بلا مادة تكون اللذة بها شديدة مفرطة
لخلوصها من الشوائب والكدرات والاضداد فاذا تقرر هذا فنقول ان شجرة طوبى بالمثال
النفس السعيدة الكريمة وقد روي في طريق اهل البيت ع ان طوبى شجرة اصلها في دار

علی بن ابی طالب علیه السلام ولیس مومن الا و فی داره غصن من اغصانها و ذلک قوله تعالی
طوبی لهم وحسن مآب فتاویل ذلک من تخیل العلم ان المعارف الالهیة سیما ما یتعلق
باحوال الآخرة و بالمستقبل بادراک العقول علی طریقة الفکر البحثی انما تقتبس من مشکوة
نبوة خاتم الانبیاء علیه وعلیهم السلام و نور ولایة المنبع فی رسالة المنتشر اضواؤه من ولایة
افضل اوصیائه علی علیه السلام فی نفوس القابلین للهدی و الایمان المستعدین للعلم والعرفان
فان اثمار العلوم الالهیة و انوار المعارف الحقیقیة انما نشأت و انتشرت فی قلوب
عرفاء هذه الامة المرحومة من بدر ولایته و نجم هدایته کما افصح عنه قول النبی صلی الله علیه وآله
انا مدینة العلم و علی بابها و نسبة ذاته المقدسة بالقیاس الی سایر الاولیاء و العلماء
بالولادة المعنویة کنسبة آدم ابی البشر الی سایر الناس بالولادة الصوریة و لذلک ورد
عن النبی صلی الله علیه انه قال یا علی انا و انت ابوا هذه الامة و قال العارف المحقق فی
الفتوحات المکیة ان شجرة طوبی اصل لجمیع شجرات الجنة کآدم لما ظهر من البنین فان الله تعالی منه
لما غرسها بیده و سواها نفخ فیها من روحه و لما تولی الحق غرس شجرة طوبی بیده و نفخ
فیها من روحه زینها بثمرة الحلی و الحلل اللذین فیهما زینة للابسهما فنحن ارضها لکل جعل ما
علی الارض زینة لها و اعطت فی ثمر الجنة کلها من حقیقتها عین ما هی علیه کما اعطت النواة
النخلة و ما تحمله النوی التی فی ثمرها انتهی کلامه و قد یستفید منه ان شجرة طوبی یراد بها مبادی
اصول المعارف الحقیقیة و الاخلاق الحسنة التی هی زینة و غذاء و لباس للنفوس القابلة
کما ان ما علی الارض زینة و غذاء و لباس لها و لاهلها و ذلک لان ارض تلک الشجرة
اذا کانت نفوسنا و غارسها هو الله فلا بد ان تکون من قبیل زینة العلوم

مخللها

والمعارف

والمعارف و محاسن الاخلاق و الملکات و هی ایضا غذاء و لباس فان غذاء
النفوس العلم و لباسها التقوی **فصل** فی کیفیة تجدد الاحوال والآثار علی
اهل الجنة و النار اما اهل النار فلا شبهة فی تجدد احوالهم و تبدل جلودهم و استحالة
ابدانهم و تقلیبها من صورة الی صورة لقوله تعالی کلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غیرها
لیذوقوا العذاب و ذلک لان طبایعهم من القوی الجسمانیة المادیة لما مر ان
دار الجحیم من جنس هذه الدار و قد سبق ان افاعیل القوی المادیة و انفعالاتها متناهیة
فلا بد فیها من انقطاع و تبدل ثم لا بد فی تبدل الابدان و استحالة المواد من حرکة
دوریة صادرة عن اجسام سماویة محیطة باجسام ذوات جهات متباینة کائنة
فاسدة فیکون الحکم فی اهل النار بحسب الطبیعة الامر الالهی بما اودعه من القوة المحرکة
فی الجرم الاقصی الجابرة ایاه علی حرکاته والکواکب الثابتة فی سیاحة الدراری السبعة المقتبسة
الانوار کلها یوم الآخرة فهی کواکب لکنها لیست ثواقب و لا مضیئة و لها تاثیرات
فی حق اهل النار یفنون من العذاب و صنوف من العقاب بحسب ما یقتضیه سوابق
اعمالهم و مبادی افعالهم و اعتقاداتهم و نیاتهم و لهذا حکم اهل المعرفة و الشهود
بان حکم النار و اهلها قریب من حکم الدنیا و اهلها و لهذا لیس لاهل النار
الذین هم من اهلها بعد استیفاء مدة العذاب و انقضاء زمان العقاب نعیم
خالص و لا عذاب خالص و حالهم من الحیوة و الممات کما قال تعالی لا یموت
فیها و لا یحیی و هذا بعینه حال اهل الدنیا فان نعیم الدنیا ممزوج بالمحنة و البلاء
و حیوتها مشوب بالموت و السبب فی ذلک انه یبقی منهم ما اودع الله فیهم من
اودعاته

دالقضاء

آثار حرکات الافلاک و لم یقع لهم توفیق الخروج من حکم الطبیعة و تاثیرها فلا جرم انهم
من عذاب النار و ان تغیرت منهم الصورة و تبدلت لهم النشأة علی قدر ما تغیر
و تبدل من صور الافلاک و الکواکب من التبدیل و الطمس و الانکدار کما قال تعالی فاما
الذین شقوا ففی النار لهم فیها زفیر و شهیق خالدین فیها ما دامت السموات
والارض الا ما شاء ربک و اما اصحاب الجنة فلیس لهم هذا التبدل و الاستحالة
و الکون و الفساد لارتفاع نشأتهم عن نشأة الطبیعة و احکامها فحرکاتهم و افعالهم
نوع آخر لیس فیها النصب و التعب و لا فی اعمالهم من لغوب لان حرکاتهم و اعمالهم
لیست بدنیة بل هی کخطرات الوهم و لحظات الضمیر فلهذا ما هناک لا تعب و لا کلال
و لا نصب و لا فتور لعبرتها لان السموات و حرکاتها مطویة فی حقهم لانهم من اصحاب
الیمین و لهم مقام فیه یکون طی الزمان و المکان فزمانهم زمان یجتمع فیه الماضی
و المستقبل من هذا الزمان و مکانهم مکان یحضر فی حده جمیع ما تسعه السموات
و الارض و مع ذلک یکون جنة الاعمال و نعیمها من المحسوسات بلا شبهة الا انها
و ان کانت محسوسة لکنها لیست طبیعیة مادیة بل صورها صور ادراکیة وجودها العینی
عین محسوسیتها و کل ما فیها فعالی الوجود مجرد عن نشأة الدنیا و الطبیعة و الهیولی
المتحملة الکائنة الفاسدة و مع ذلک یقع فی عالم الجنان التجددات فی تکوین
الصور الجنانیة لا من اسباب مادیة و جهات فاعلیة نفسانیة و شئونات الهیة فاعلیة بل من بواعث و جهات
بحکم کل یوم هو فی شأن و قد ثبت ان اصل التغیرات فی الآفاق انما نشأت من عالم الانفس رسوم
و نشأة الجنان نشأة النفوس ففیها الاکوان النفسانیة قال العارف المحقق فی الفتوحات

المکیة

المکیة فی الباب السابع و الاربعین منها فلا یزال الآخرة دایمة التکوین فانهم یقولون
فی الجنان للشیء الذی یریدونه کن فیکون فلا یتمنون فیها امرا و لا یخطر لهم خاطر فی تکوین امر
الا و یکون بین ایدیهم و کذلک اهل النار لا یخطر لهم خاطر خوفا من عذاب اکبر مما هم
علیه الا و یکون فیهم ذلک العذاب و هو حضور الخاطر فان الدار الآخرة تقتضی تکوین
الاشیاء حسا بمجرد حصول الخاطر و الهم و الارادة و الشهوة کل ذلک محسوس و لیس ذلک
فی الدنیا فهی الفعل بمجرد الهمة لکل احد انتهی کلامه قدس سره و من عرف کیفیة
قدرة الله فی صنع الخیال و ما تجده النفس بل توجده باذن الله من صور الاجرام
العظیمة و الافلاک الجسمیة الساکنة و المتحرکة و البلاد الکثیرة و خلایقها و احوالها و صفاتها
فی طرفة عین هان علیه التصدیق

مجلس شورای ملی
کتابخانه
١٣٠٠

۴۱۸

۲۳۱

[illegible]

۹۲۲

۹۲۳

٦٤٥٩